فِقهُ التَّرجيحِ المَذهَبيِّ عندَ السَّادةِ الحَنفيَّةِ

للأستاذ الدكتور صلاح محمد أبو الحاج

عميد كلية الفقه الحنفي

جامعة العلوم الإسلامية العالمية

عمان - الأردن



فقه الترجيح المذهبي...

.....عند السادة الحنفية

فقه الترجيح المذهبي

عند السادة الحنفية

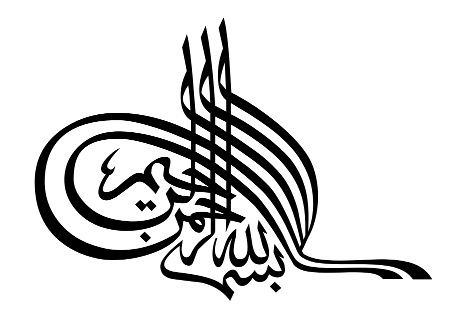
للأستاذ الدكتور صلاح محمد أبو الحاج

عميد كلية الفقه الحنفي

جامعة العلوم الإسلامية العالمية

الأردن، عمان

مركز أنوار العلماء للدراسات


بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين على نعمائه وكرمه وجوده، على ما مَنّ علينا من علم دينه، ومعرفة حكمه، والوصول إلى المعتبر من شريعته، والصَّلاة والسَّلام على أفضل الخلق، محمّد بن عبد الله، صلاةً تليق بمقامه في كلِّ وقتٍ وحين، وعلى آله وصحبه أجمعين إلى يوم الدِّين.

وبعد:

فإنّ معرفةَ الرَّاجح من المذهب من أعظم المقاصد عند الطَّلبة والكملة، وتحصيله يحتاج إلى جدٍّ واجتهاد كبيرين، ولا يبلغ كماله إلا الأفذاذ من العلماء الرَّاسخين، وإن منهج كلية الفقه الحنفي يشتمل عدة مواد متخصصة في تحقيق هذا الغرض ابتداء بمادة المدخل إلى دراسة المذهب، واستمراراً بمادة أصول الإفتاء وانتهاء بمادة فقه الترجيح المذهبي، ثم يكتمل بدرالطالب في مرحلة الماجستير بدراسة مقاصد الشريعة.

فهذا المساقاة كلُّها تغطي الجانب العملي التَّطبيقي للفقه، وهو ما يُسمّى رسم المفتي، حتى يتمكَّن من تكوين ملكةً فقهيةً في ضبطٍ أصول التَّطبيق للفقه.

ولذلك قسمنا هذا المادة إلى قسمين القسم الأول نظري، ويشمل الفصول الثلاثة الأولى، والآخر تطبيقي، ويشمل القسم الرابع.

فالفصل الأول: في قواعد الترجيح، وفيه عرض لما يزيد عن خمسة قاعدة استخدمها فقهاؤنا في ترجيح الأقوال على بعضها ومعرفة الراجح منها.

والفصل الثاني: في التَّرجيح بأصول التَّطبيق «رسم المفتي»، ويعرض فيه لأهم قاعدتين من قواعده، وهي الضَّرورة والعرف في مبحثين:

المبحث الأول: في قاعدة العرف، ويعرض فيه ضوابط العرف، وتطبيقات للعرف، في أصل مخالفة المروءة، وأصل التشبه بالنساء.

والمبحث الثاني: في قاعدة الضرورة، ويعرض فيه تطبيقات للضرورة على أصل عموم البلوى، وأصل تأثير المشقّة في الطهارة.

والفصل الثاني: في التَّرجيح بالطَّبقات والوظائف، وهو يشمل أربع مباحث:

المبحث الأول: في طبقات المسائل، وفيه عرض لطبقة مسائل ظاهر الرواية، وطبقة مسائل غير ظاهر الرواية، ومسائل النوازل والواقعات.

والمبحث الثاني: طبقات الكتب، وفيه عرض لأسباب تفاوت الكُتُب في الطَّبقات، وبيان طبقات الكتب المعتمدة والمقبولة والمرودة.

والمبحث الثالث: في وظائف المجتهدين، وفيه بيان التّرجيح شرط العمل(الحقُّ واحدٌ عند الله)، وووظائف المجتهدين من استنباط وتخريج وترجيح وتمييز وتقرير.

والمبحث الرابع: في طبقات المجتهدين، وفيه بيان طبقة المجتهد المطلق، وطبقة المجتهدين المنتسبين، وطبقة المجتهدين في المذهب.

الفصل الرابع: في تطبيقات في التَّرجيح للقُدُوريّ والشُّرُنْبُلاليّ، ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول في درجة الشُّرُنْبُلاليّ في الاجتهاد، فيكون تطبيقاً عملياً لطبقات المجتهدين ووظائف المجتهدين على أحد أبرز الشَّخصيات من المتأخرين.

والمبحث الثاني: تطبيقات في ترجيحات الشرنبلالي، وفيه عرض لأكثر من خمسين مسألة فقهية في بيان الأقوال فيها، والمعتمد، وسبب الاختلاف.

والمبحث الثالث: تطبيقات في ترجيحات القُدُوريّ، وفيه عرض لما يقارب من خمسين مسألة على الترتيب السابق.

ففي الكتب عرض لعدد كبير من المسائل التي حصل فيها خلافٌ ونقاشٌ في المذهب في بيان المعتمد، بحيث يطلع الدارس على المناقشة في كل واحدة منها، وكيف يُمكن أن يتوصل للرَّاجح في المذهب من بين هذه الأقوال المعروضة فيها.

ومسائل القُدُوري ذكرتُها في بداية «بغية السائل على خلاصة الدلائل» في الدراسات عليه، ومسائل الشرنبلالي ذكرتها في بداية «منة الفتاح على مراقي الفلاح» في الدراسات عليه، ورأيت أن أجمعها هاهنا معاً مع المقدمات السابقة التي استخصلتها من «إسعاد المفتي على شرح عقود رسم المفتي» و«المدخل المفصل» وأبحاث أخرى؛ لتكون في كتابٍ واحدٍ بين يدي الطالب تسهيلاً عليه، وكي يتمكّن من ضبط ما يتعلَّق ببحث معرفة الرَّاجح.

وكنت درستُ هذا المساق سابقاً بالاعتماد على مقدمات منة الفتاح وغيره، فرأيت فائدةً كبيرةً حصلت للطلبة بهذه الدِّراسة؛ لذلك جمعتُ ما يلزم الدَّارس في تأليف مستقل.

وأسأل الله ﷻ أن يتقبلّه ويجعلَه خالصاً لوجه الكريم، وأن ينفعَ به العباد والبلاد، وأن يزرقنا القبول في القول والعمل، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وكتبه

الأستاذ الدكتور صلاح محمد أبوالحاج

في صويلح، عمان، الأردن

بتاريخ١٧ـ٩ـ ٢٠١٩م

تمهيد، وفيه فائدتان:

الأولى: لا حياة للإسلام بلا اجتهاد وترجيح:

لا يُمكن أن يخلو الزمان من مجتهد في المذهب يتمكّن من فهمه والتخريج عليه والترجيح بين أقواله والتمييز بين صحيحه وضعيفه، وبدونه فلا شكّ بموت الفقه وموت الإسلام؛ لأنَّ الفقه هو الجانب العملي التطبيقي فيه، فحياته على مدار القرون في دول متعاقبة تُطبقُه في أنظمتها المختلفة؛ لدليل واضح كالشَّمس في رابعة النهار بوجود المجتهدين في كلِّ زمان ومكان.

فلا يلتفتُ للعبارة الموهمة خلاف ذلك ـ وهي دعوى انقضاء الاجتهاد في المذهب ـ؛ لأنَّ لها محامل عديدة يُمكن أن تُفهم بها، كأن تُحمل على المجتهدِ المطلق الذي انقضى زمانُه وانتقل الاجتهادُ بعده إلى طور جديد.

الثانية: أشهر طريقة في الترجيح هي الاستحسان:

إن هذا الأصلَ الكبير في الاستنباط والتَّطبيق المسمى بالاستحسان قد أبدع باستخراجه إمام الفقهاء أبو حنيفة، ويُعَدُّ أداةً وقاعدةً منضبطة في الترجيح بين الفروع الفقهية، بما يُراعي مصالح الناس ويرفع الحرج عنهم، ويجعل الإسلام مرناً قابلاً للتَّطبيق في كل زمانٍ ومكانٍ بلا مشقّةٍ أو مضرّةٍ.

والرَّاجح هو الاستحسان على القياس إلا في مسائل قليلة جداً جعلها الناطفي أحد عشر، وجعلها عمر النسفي اثنتين وعشرين مسألة[١]، وهذه المسائل ملتبس فيها ما هو القياس وما هو الاستحسان.

وهذا يؤكد أنَّ الاستحسان بمعنييه: القياس الخفي والاستثناء، هو بيان الراجح في المسألة، حيث رجحنا هذه العلة الخفية أو رجحنا الاستثناء هنا بسبب النص أو الإجماع أو الضرورة.

وأكثر هذا الاستحسان يرجع لرسم المفتي، ويُعدُّ ترجيحاً لما هو أنسب للواقع من أقوال الفقهاء، والأولى عدّه من الجانب التطبيقي للفقه، فيكون ذكره ترجيحاً.

قال ابنُ عابدين: «ما في عامّةِ الكتبِ من أنَّه إذا كان في مسألةٍ قياسٌ واستحسانٌ، تَرَجَّحَ الاستحسانُ على القياس، إلاّ في مسائل، وهي إحدى عشر مسألة على ما في «أجناس الناطفي»، وذكرها العلامةُ ابنُ نجيم في«شرحه على المنار»، ثمّ ذكر أنَّ نجمَ الدين النَّسفيّ أَوصلَها إلى اثنتين وعشرين[٢]».

* * *

(١) ينظر: فتح الغفار بشرح المنار ص٣٨٨.

(٢) كما في فتح الغفار بشرح المنار ص٣٨٨.

الفصل الأول
قواعد الترجيح

إن قواعد التَّرجيح التي يرتكز إليها في تقديم قول على قول لا تحصى، ونحاول الوقوف على أبرز القواعد التي ذكرها ابنُ عابدين في «شرح عقود رسم المفتي» وغيرِه، ونُرتبُها على صورة نقاط؛ ليسهل على الدَّارس دركها والتمكن من تطبيقها، وهي على النحو الآتي:

١. أن يكون التَّرجيح من أهل الملكة الفقهية:

وتعرف الملكة الفقهية: بأنَّها القدرة على التخريج والترجيح والتمييز والتقرير للأحكام الشرعية من فقيه النفس.

قال ابن عابدين(١) « لا يكتفي بترجيحِ أيِّ عالمٍ كان»، وهذا صريحٌ بيِّنٌ من خاتمةِ المحقِّقين ابنِ عابدين بأنَّه لا يجوز الخوض في التَّرجيحِ بين الأقوال في المذهبِ الواحدِ إلاّ لَمن له أهليّة النَّظر في ذلك، بأن بلغ مرتبةً من الاجتهادِ تُمكنه منه؛ لأنَّه ضربُ اجتهاد، فكيف بمَن يُرجِّحُ بين المذاهب وهو ليس من أهلها.

وقال البيري(٢): «والمرادُ بالاجتهاد أحد الاجتهادين، وهو المجتهدُ في المذهب،

---

(١) في شرح العقود ص٢٥٨.

(٢) في عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر ق ٤/ أ.

وعُرِّف: بأنّه المتمكّنُ من تخريجِ الوجوهِ علىٰ منصوصِ إمامِهِ، أو المتبحر في مذهبِ إمامِهِ، المتمكّن من ترجيحِ قول له علىٰ آخر أطلقه».

وقال ابنُ نُجيم[1]: «والمرادُ بالأهلية هنا ـ أي بالاجتهاد في المذهب ـ: أن يكون عارفاً مميزاً بين الأقاويل، له قدرة علىٰ ترجيح بعضها علىٰ بعض، ولا يصير أهلاً للفتوىٰ ما لم يصر صوابُه أكثر من خطئه؛ لأنَّ الصَّوابَ متىٰ كَثُرَ فقد غَلَب، ولا عبرة بالمغلوبِ بمقابلةِ الغالب، فإنَّ أمورَ الشَّرع مبنيةٌ علىٰ الأَعمّ الأغلب، كذا في «الولوالجية»».

٢. أن لا يُفتى ولا يُقضى ولا يعمل بالأقوال المرجوحة:

قال ابنُ قُطْلوبُغا: «إنَّ الحكم والفتيا بما هو مرجوح خلاف الإجماع»[2]، وقال أيضاً[3]: «اتباع الهوىٰ حرام، والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم، والترجيح بغير مرجح في المتقابلات ممنوع، ونقل عن ابن الصلاح أنَّه: من يكتفي بأن يكون فتواه أو علمه موافقاً لقول أو وجه في المسألة، ويعمل بما شاء من الأقوال والوجوه من غير نظر في الترجيح فقد جهل وخرق الإجماع».

٣. أنّ التّرجيحَ يرجع للاجتهاد في المذهب لا للاجتهاد المطلق:

إن الفكرةَ الشَّائعةَ بين الطَّلبةِ من توقّف الاجتهاد وإغلاق بابه، وهل يوجد مجتهد في هذا الزَّمان؟ اعتقد أنَّ طرحها وسؤالها خطأٌ؛ لأنَّ هذه حقيقةٌ كالشَّمس، كيف يكون علمٌ معاشٌ ومطبّقٌ بدون اجتهاد، كيف يُفهمُ ويُميّزُ ويُعملُ بالعلم بدون اجتهاد.

(١) في البحر الرائق ٦: ٢٩٤.

(٢) ردّ المحتار ٥: ٤٠٨.

(٣) في التصحيح ق١/ أ.

قال الحَصْكَفيّ[1] أخذاً من ابن قُطْلُوبُغا[2]: «إن قلت: قد يحكون أقوالاً بلا ترجيح، وقد يختلفون في الصَّحيح، قلت: يُعملُ بمثل ما عَملوا به من اعتبارِ تغيُّر العرفِ وأَحوالِ النَّاس، وما هو الأرفق، وما ظهرَ عليه التَّعامل، وما قَوِيَ وجهُه، **ولا يخلو الوجودُ عَمَّن يُميّزُ هذا حقيقةً** لا ظَنّاً، وعلى مَن لم يُميِّز أن يرجعَ لَمن يميّز؛ لبراءةِ ذمّتِهِ».

والاجتهاد في نفسِهِ موجودٌ لا محالة؛ لأَنَّه روحُ العلم وبه حياتُه وتطبيقُه، وبدونه ينعدم العلم، ولكنَّه يَمرُّ بمراحل في نشأةِ العلوم وتكوّنِها، فينتقلُ من مرحلةٍ إلى مرحلةٍ، فالعلمُ في كلِّ مرحلةٍ فيه يحتاج إلى نوعٍ جديدٍ من الاجتهاد؛ لأنَّ المرحلةَ السَّابقة اكتملت، والعلمُ في استمرارٍ وزيادةٍ وإلا لم يكن علماً.

وليس كلُّ عالمٍ فيه يبدأُ من جديدٍ، بل يستمرُّ في البناءِ على علمِ مَن سبقه حتى يعظم بنيان العلم وتُشيَّدُ قواعدُه وأُسُسُه وتَزدادُ فروعُه ومسائلُه، فيكون علماً مرغوباً فيه، نافعاً للمجتمعات، ولو بدأ كلُّ عالمٍ فيه من البدايةِ واجتهد فيما قاله غيرُه، لبقي العلم في محلِّه ولم يُكمل بُنيانُه.

وهذا يقتضي حصول مرحليّة في الاجتهادِ في العلم، تنقلُه من طورٍ إلى طور، وهو ما نقصدُه بالاستقراءِ التَّاريخي للعلم، حيث نلحظ فيه هذا التَّطوُّر الاجتهادي وانتقاله من مرحلةٍ إلى مرحلةٍ، وهو واضحٌ جَليٌّ في علمِ الفقه.

٤. أن يُحتكم في التَّرجيح لأصول الأبواب الرَّئيسية:

إن كثيراً من مسائل الباب تدور على أصول مقرَّرة للباب، ويرجع إليها في

---

(١) في الدر المختار ١: ٧٨.

(٢) في التصحيح والترجيح ص١٣١-١٣٢.

الفتوىٰ، فينبغي الاعتماد عليها في الترجيح، فما وافقها من الأقوال كان مُقدَّماً علىٰ غيره، ومنها:

ـ «**الأصل في النَّجاسات العفو**»: لما كان يعسر التَّحامي عن النجاسة دائماً كان مبناه علىٰ العفو، وإلا لوقع المكلَّف في حرج شديدٍ جداً، وفي بعض الحالات لم يُمكن التزام الحكم الشَّرعي، فالضَّرورة كانت مؤثرةً في هذا الباب.

ـ «**الأصلُ في العبادات الاحتياط**»، فيعمل في العبادات علىٰ الأحوط، ويكون التَّرجيح بين الأقوال المختلفة بهذا الأصل؛ لأنه الأسلم لدين المسلم، وكان قول أبي حنيفة مقدّماً علىٰ غيره في العبادات؛ لأنه الأقوىٰ اجتهاداً، فيكون العمل بقوله أحوط. قال الكاسانيُّ[1]: «ورُجِّح للاحتياط؛ لأنّه أصل الباب».

ـ «**الأصل في الزكاة العمل بالأنفع للفقراء**»: فالزَّكاةُ وُجدت من أجل تحقيق النفع والمصلحة للفقراء، وما كان من أقوال الفقهاء فيه منفعة للفقراء أكثر كان العمل به أولىٰ، فمثلاً: تُقوَّم عروض التجارة بالأنفع للفقراء من الذهب والفضة وتُزكّىٰ[2].

ـ «**الأصل في الأوقاف العمل بالأنفع لها**»: قال في «الحاوي القدسي»: «يفتىٰ بما هو أنفع للأوقاف فيما اختلف العلماء فيه»[3]؛ لأنَّ أحكامَ الوقف تدور علىٰ حفظه وزيادته وإيصال نفعه لمستحقّه، فما كان من أقوال الفقهاء يحقِّق ذلك يعمل به؛ ترغيباً للناس في الوقف[4].

٥. أن لا يكون الترجيح بالتشهي:

قال ابنُ قُطْلُوبُغا: «إني رأيت مَن عَمِل في مذهب أئمتنا بالتَّشهي، حتىٰ سمعتُ

(١) في فصول البدائع١: ٢٤٤.

(٢) ينظر: الجوهرة١: ١٢٤، والبناية٣: ٣٨٤، وغيرها.

(٣) ينظر: شرح عقود رسم المفتي ص٤٦١.

(٤) ينظر: الإسعاف في أحكام الأوقاف ص١٨٧.

من لفظ بعض القضاة: وهل ثَمّ حَجْر؟ فقلت: نعم، اتّباع الهوىٰ حرامٌ، والمرجوحُ في مقابلة الرَّاجح بمنزلة العَدَم، والتَّرجيحُ بغير مُرجِّح في المتقابلات ممنوعٌ».

٦. أن يتثبت من القول الرّاجح بمراجعة عدّة كتب:

قال ابن عابدين(١): «فحيث علمت وجوب اتّباع الراجح من الأقوال وحال المرجِّح له، تعلم أنَّه لا ثقة بما يُفتي به أكثرُ أهل زماننا بمجردِ مراجعةِ كتابٍ من الكتبِ المتأخرة، خصوصاً غير المحرَّرة: كـ «شرح النقاية» للقُهُستانيّ، و«الدر المختار»، و«الأشباه والنظائر»، ونحوها، فإنَّها لشدّة الاختصار والإيجاز كادت تلحق بالألغاز، مع ما اشتملت عليه من السقط في النقلِ في مواضع كثيرة، وترجيح ما هو خلاف الراجح، بل ترجيح ما هو مذهب الغير ممَّا لم يقل به أحدٌ من أهل المذهب».

٨. أن لا يعتمد في الترجيح على طريق الأدلة النقلية:

إنَّ المعتمد هو الترجيحُ بطريقِ الفقهاءِ من موافقةِ الأصولِ ورسمِ المفتي لا بالاعتماد علىٰ الأدلةِ النقليةِ؛ لأنَّ هذه الأقوال صادرةٌ من مجتهدٍ مطلقٍ استنبطها من القرآن والسُّنة، فلا شَكّ باعتمادِهِ علىٰ أدلة قوية استند فيها إلىٰ أصوله التي يعتمد عليها في الاستخراج، ولو لم يكن بهذا الوصف لَمَا كان إماماً ولَمَا استحقّ أن يكون له مذهبٌ يُوافقه عليه عشرات الملايين من العلماء الأكابر في كلِّ عصر ودهر.

٩. أن يتجنب ترجيح مدرسة محدثي الفقهاء في تقديم الحديث على مسائل المجتهدين:

إنَّ أئمةَ المذهب لهم اطلاعٌ واسعٌ علىٰ متون السُّنة، إلا أنَّه لم يعملوا ببعضها؛ لعوارض ظهرت له: كالنسخ والشذوذ والتَّأويل وغيرها، في حين نجد أنَّ مدرسة

---

(١) في شرح العقود ص٢٨٤ـ ٢٨٦.

الفقهاء لم تعتمد هذه الطَّريقة؛ لضعفها، بل سارت على اعتماد أقوال المجتهدين الأوائل مطلقاً، والتَّرجيح بين علماء مدرسة الفقهاء مبنيٌّ على الأصول وقواعد رسم المفتي فحسب؛ لأنَّ اجتهادَ المتقدّمين في عصور السَّلف لا يعلوه اجتهاد، وهذا ما شهدت به الأمّة قاطبة، فكيف يُقدَّم عليه اجتهادٌ لمتأخرٍ لم تكتمل فيه الآلات ولم ينل اجتهاده القبول.

وهذا ما قَرَّره كافةُ الفقهاء جيلاً بعد جيلٍ بعملهم، وصرّح به قاضي خان في مقدمة الفتاوى، ومما قال[1]: «لأنَّ الظاهر أن يكون الحقّ مع أصحابنا ولا يعدوهم، واجتهاده لا يبلغ اجتهادهم، ولا ينظر إلى قول مَن خالفهم ولا تقبل حجته؛ لأنَّهم عرفوا الأدلة وميزوا بين ما صحّ وثبت وبين ضده».

علماً أنه لا يوجد بعد القرن الرابع مَن بلغ رتبة الاجتهاد حتى يكون أهلاً للنظر في الدليل مع أقوال أئمة المذهب، ويُمكنه التّرجيح بالاعتماد على هذا الدّليل، ولكن هذا التّرجيح غير قوي في المذهب، وإنَّما هو مسلك مدرسة محدثي الفقهاء، والتَّرجيح المعتبر هو المعتمد على الأصول ورسم المفتي.

وعلى كلٍّ فهذا محلّ نظر لمثل ابن الهمام وغيره؛ لأنَّهم لم يقفوا على دليل الإمام أصلاً، ولم يعرفوا مدركه. قال تلميذه ابنُ قُطلوبُغا: إنَّه لا يتلفت لأبحاث شيخنا المخالفة للمذهب[2].

١٠. أن لا يرجح غير ظاهر الرواية إلا بقواعد رسم المفتي:

التَّرجيح بقواعد رسم المفتي هو المعتبر، ولا شَكَّ في صحّتِهِ فهو الطريقُ المعتبرُ

(١) في فتاوى قاضي خان ١: ١.

(٢) ينظر: رد المحتار٣: ٧٤.

عبر التَّاريخ عند الفقهاء، ومرجعُه إلى الضَّرورة والعرف والتّيسير والمصلحة، حتى رجّحوا أقوالاً للشّافعي ومالك بهذا الطَّريق، وأمَّا التَّرجيحُ بالحديث، فهو غيرُ معتبرٍ في مدرسةِ الفقهاء بعد استقرارِ المذاهب، قال ابنُ عابدين[1]: «لكن رُبّما عدلوا عمّا اتفق عليه أئمتُنا؛ لضرورةٍ ونحوِها».

وقال الطَّرسوسيُّ: «أنَّ القاضي المُقلِّدَ لا يجوز له أن يَحْكُمَ إلاّ بما هو ظاهر المذهب لا بالرواية الشاذّة، إلاّ أنّ ينصُّوا على أنَّ الفتوى عليها»[2].

١١. أن يرجح قول أبي حنيفة مطلقاً وإن خالفه أصحابه:

لما كان مبنى التَّرجيح على قوّة الاجتهاد، وأبو حنيفة أعلى المجتهدين درجةً في الاجتهاد لما تحصل لديه من أسبابه وشروطه، فإن قول أبي حنيفة يُقدَّم على قوله غيره من المجتهدين كأبي يوسف ومحمّد وإن اتفقا، لكن اتفاقهم على قول مخالف لقول أبي حنيفة منحه قوَّة في الاجتهاد كقول أبي حنيفة؛ لذلك وجدنا القول: بأن المفتي في هذا الحالة مخير؛ لأنها الاجتهاد المخالف قوي، وإن كان المشهور في الكتب العمل بالأول، وهو قول أبي حنيفة. قال الأُوشي[3]: «ثم الفتوى على الإطلاق على قول أبي حنيفة».

١٢.أن يرجِّح القول الأقوى اجتهاداً من أصحاب أبي حنيفة كأبي يوسف ثم محمّد:

قال القابسي[4]: «ومتى لم يوجد في المسألة عن أبي حنيفة روايةٌ، يؤخذُ بظاهر قول أبي يوسف، ثمّ بظاهرِ قول مُحمّد، ثم بظاهر قول زفر والحسن وغيرهم، الأكبر فالأكبر إلى آخر مَن كان من كبار الأصحاب».

---

(١) في شرح العقود ص٣٨٢ـ ٣٨٣.

(٢) ينظر: شرح العقود ص٤٢٨.

(٣) في الفتاوى السراجية ق ٢٥٨/ ب.

(٤) في الحاوي القدسي ق ١٨٠/ أ.

١٣.أن يرجح بالتَّفصيل من قول أبي حنيفة ثمّ أبي يوسف وهكذا إلا بقواعد رسم المفتي من ضرورةٍ وغيرها:

قال القابسي[١]: «ومتىٰ كان قولُ أبي يوسف ومُحمّد يوافق قوله لا يَتَعَدَّىٰ عنه إلا فيما مَسَّت إليه الضَّرورة، وعُلِم أنَّه لو كان أبو حنيفة رأىٰ ما رأوا لأفتىٰ به».

١٤. أن يترجّح القول بانضمام اجتهادٍ مجتهدٍ آخر له:

لما كان مبنىٰ التَّرجيح علىٰ قوّة الاجتهاد، فكلّما توافق الاجتهاد من الفقهاء في المذهب الواحد؛ لتقارب أصولهم إجمالاً وضبط مذهبهم عموماً، فإنّه يتقوَّىٰ ويترجَّح، قال ابن عابدين[٢]: «وكذا إذا وافقه أحدُهما ـ يعمل بقوله ـ».

١٥.أن يرجح المفتي قول المجتهدين في المذهب:

إن المعتبر في حَقّ المفتي هو قولُ المجتهد في المذهب فيما يرجِّحُ، سواءٌ كان قولاً لأبي حنيفة أم لأبي يوسف أم لمحمّد، والمجتهدُ في ترجيحِهِ يُراعي الأصول ورسم المفتي، فإن لم يظهر له هذا، يتبع قول أبي حنيفة ثمّ أبي يوسف، ثمّ محمّد، وهكذا، ويُراعي وجود أحد صاحبي أبي حنيفة معه أو لا.

قال ابن نُجيم[٣]: «عن «التتارخانيّة»: «إذا كان الإمامُ في جانب وهما في جانب خيِّر المفتي، وإن كان أحدُهما مع الإمام أُخذ بقولهما، إلا إذا اصطلح المشايخ علىٰ قول الآخر، فيتبعهم: كما اختار الفقيه أبو الليث قول زُفر في مسائل».

وقال ابن عابدين[٤]: «نتبع ما قالوا كما لو كانوا أَحياءً وأَفتونا بذلك ـ كما علمته

(١) في الحاوي القدسي ق ١٨٠/ أ.
(٢) في شرح العقود ص٣٩٠.
(٣) في البحر الرائق ٦: ٢٩٢.
(٤) في شرح العقود ص٣٩٧.

آنفاً من كلام العلامة قاسم ـ؛ لأنَّهم أَعلم وأَدرىٰ بالمذهب، وعلىٰ هذا عملهم، فإننا رأيناهم قد يرجِّحون قول صاحبيه تارةً، وقولَ أَحدِهما تارةً، وتارةً قول زفر».

١٦. أن لا يكون الترجيح لضعف دليل المجتهد المطلق:

معلومٌ أنّ الاجتهادَ مرده لأصول الاستنباط بعد إعمالها في الأدلّة الشَّرعيّة المتوافرة بين الأيدي، وبالتَّالي كلّما ارتفعت درجة المجتهد المطلق كانت أصوله أدق وأحكم، وكان اجتهاده أقوىٰ وأرفع، فكلُّ مجتهد مطلق يظنُّ بناء علىٰ أصوله أن اجتهاده أقوىٰ من غيره من وجهة نظره، وعلىٰ أصول غيره يكون اجتهاد غيره أقوىٰ.

فمَن لهم الحقّ بالاجتهاد المطلق من المجتهدين المطلقين المنتسبين كأبي يوسف ومحمّد، أو المجتهدين المنتسبين كالكَرخي والطَّحاوي يُمكن لهم بناء المسائل علىٰ أصولهم التي التزموا فيها أن يُقدِّموا قوله أئمتنا علىٰ قول غيرهم؛ لأنه الأصول التي سلكوها في الاجتهاد اقتضت ذلك، وليس الأمر أن دليل قول الإمام ضعيف مطلقاً، وإنما هذا من وجهة نظر المجتهد علىٰ الآخر بناء علىٰ أصوله، وإن كان في حقيقة الأمر دليل أبي حنيفة أقوىٰ من دليله؛ لأنّ أصول أبي حنيفة أدق واجتهاده أقوىٰ.

وهذا ما يُقدِّره المجتهدون في المذهب، فإنّ المجتهدين في المذهب يلتزمون ترجيح قول أبي حنيفة مطلقاً، إلا ما ترجَّح من قول أصحابه بقواعد الرَّسم، وهذا يدلّ علىٰ أنَّ اجتهاد الإمام هو الأقوىٰ والمقدَّمُ دائماً.

قال ابنُ قُطْلوبُغا[1]: «علىٰ أنَّ المجتهدين لم يُفقدوا حتىٰ نظروا في المختلِف ورجَّحوا وصحَّحوا، فشهدت مصنَّفاتهم بترجيح قول أبي حنيفةِ والأخذِ بقوله إلاّ في مسائل يسيرة اختاروا الفتوىٰ فيها علىٰ قولهما أو قول أحدِهما».

---

(١) في التصحيح والترجيح ١: ٥ باختصار يسير.

١٧.أن يُرجح بقول الأكثر من الفقهاء المجتهدين من طبقة المجتهد المنتسب والمجتهد في المذهب:

إن لم يوجد حكمٌ في المسألة عن المجتهدين المستقلين: أبي حنيفة وتلامذته، فيؤخذ بالحكم بطبقة المجتهد المنتسب، فإن اختلفوا يُرجَّح ما يختاره الأكثر منهم، قال القابسي[1]: «إذا لم يوجد في الحادثة عن واحدٍ منهم جوابٌ ظاهر، وتَكَلَّم فيه المشايخُ المتأخرون قولاً واحداً يؤخذ به، فإن اختلفوا، يؤخذ بقولِ الأكثرين ممّا اعتمد عليه الكبار المعروفون: كأبي حفص، وأبي جعفر، وأبي الليث، والطحاوي وغيرهم، فيعتمد عليه».

١٨.أن يرجح قول أبي يوسف في أبواب القضاء على غيره؛ لزيادة تجربته:

الرّاجح قول أبي يوسف في أبواب القضاء المختلفة؛ لتجربته الطويلة فيه، وهذا يؤكد أنّ التّرجيح بين المجتهدين برسم المفتي، فلمّا كانت تجربة أبي يوسف في القضاء كانت أقواله متوافقة مع الواقع وملائمة له، فجعلوا الفتوى على قوله؛ لما فيه منَ التيسير ورفع الحرج عن المكلفين، ولأنَّ الفقه وسيلةٌ لتنظيم الحياة وليس غايةً في نفسِه، وإنَّما الغاية مرضاة الله بالتّقوى، فما كان من أقوال الأئمة أنسب للحياة فهو أولى بالفتوى والعمل، كما رأينا من تطبيقهم.

قال ابنُ عابدين[2]: «الفتوى على قول أبي يوسف فيما يتعلَّق بالقضاء، كما في «القُنية» و«البَزَّازيّة»: أي لحصول زيادة العلم له به بالتجربة؛ ولذا رجع أبو حنيفة عن القول بأنَّ الصدقة أفضل من حج التطوع لما حج وعرف مشقته، وفي «شرح البيري»:

---

(١) في الحاوي القدسي ق ١٨٠/ أ.

(٢) في رد المحتار ١: ٧١.

أنَّ الفتوىٰ علىٰ قول أبي يوسف أيضاً في الشهادات».

١٩. أن يرجح قول محمّد في مسائل الأرحام من الفرائض:

قال النَّسَفيُّ[١]: «وقولُ مُحمّد أشهر الرِّوايتين عن أبي حنيفة في جميع ذوي الأرحام، وعليه الفتوىٰ».

٢٠. أن يرجح المرجوح إن تعلَّق به عدم تكفير المسلم:

ولا يُعمل إلا بالرَّاجح إلا في مسائل الكفر، فيعمل بالمرجوح إن تعلَّق به عدم تكفير المسلم وإن كانت رواية ضعيفة؛ لأنّ الإسلام جاء لدخوله لا للخروج منه، قال ابن مازه: «الكفرُ شيءٌ عظيم فلا أجعل المؤمن كافراً متىٰ وَجَدْتُ روايةً أنَّه لا يكفر»[٢].

٢١. أن يُرجّح القول الذي صرّحوا برجوع المجتهد إليه:

إن استخدام مصطلح رجع عنه أبو حنيفة شائعٌ في المذهب في عشرات المسائل، ويُعدُّ أحد ألفاظ التّرجيح، فهو كنايةٌ علىٰ أنّ ما رجع عنه صار مرجوحاً لا يُعمل به، وما رجع إليه راجحٌ يُعمل به، ويُصرّح بالرُّجوع عندما يقوىٰ العمل بهذا القول، قال الغزنويُّ: «إنَّ ما رَجَعَ عنه المجتهد لا يجوز الأخذ به»[٣].

٢٢. أن يرجح أقوال المتون على غيرها:

التزم أصحاب المتون بذكر ظاهر الرِّواية عادةً، وهذا من التَّرجيح الالتزامي، فذكر القول في المتن يدلّ علىٰ التَّرجيح له.

---

(١) في الكافي ق ٤٢٠/أ.

(٢) ينظر: البحر ٥: ١٣٤ عن الفتاوىٰ الصغرىٰ.

(٣) ينظر: رد المحتار ١: ٦٧ عن التوشيح.

قال الخيرُ الرَّمليُّ[1]: «المذهب الصَّحيح المفتىٰ به، الذي مشت عليه أصحابُ المتون الموضوعة لنقل الصَّحيح من المذهب ـ الذي هو ظاهر الرِّواية ».

٢٣. أن يرجح التصحيح الصَّريح على التَّصحيح الالتزامي:

قال ابن عابدين[2]: «قال ابن قطلوبغا: إنَّ ما في المتون مصحَّح تصحيحاً التزامياً، والتَّصحيحُ الصَّريح مُقَدَّمٌ علىٰ التَّصحيح الالتزامي.

قلت: حاصلُه أنَّ أصحابَ المتون التزموا وضع القول الصَّحيح، فيكون ما في غيرها مقابل الصَّحيح ما لم يُصرَّح بتصحيحه، فيُقدَّمُ عليها؛ لأنَّه تصحيحٌ صريحٌ فيُقَدَّمُ علىٰ التَّصحيح الالتزامي».

٢٤.أن يرجح ما في الشروح والفتاوى إن لم يعارض المتون أو كان مصححاً:

قال اللَّكنوي[3]: «إذا تعارض ما في المتون وما في غيرها من الشُّروح والفتاوىٰ، فالعبرةُ لما في المتون، ثمّ للشُّروح المعتبرة، ثمّ للفتاوىٰ؛ إلا إذا وُجد التَّصحيح ونحو ذلك فيما في الشُّروح والفتاوىٰ، ولم يوجد ذلك في المتون، فحينئذٍ يُقدَّم ما في الطَّبقة الأدنىٰ علىٰ ما في الطبقة الأعلىٰ».

٢٥. أن يُرجح القول المقدَّم في الكتب التي التزمت بتقديم الرّاجح:

قد التزم بعضُ المؤلِّفين بأنَّهم يُقدِّمون القولَ الرَّاجح عندهم في الذِّكر علىٰ الأقوال المرجوحة: كقاضي خان (ت٥٩٢هـ) في «فتاواه»، والحلبي (ت٩٦١هـ) في «ملتقىٰ الأبحر».

---

(١) في الفتاوىٰ الخيرية ق ١٧٣/ أ.

(٢) في شرح العقود ص٤٤٤ـ ٤٤٥.

(٣) في النافع الكبير ص٢٥ـ ٢٦.

٢٦. أن يُرجِّح القول الذي تأخر دليله في الكتب التي التزمت ذلك:

إنّ عامة الكتب التي التزمت ذكر الدَّلائل كـ«الهداية» و«المبسوط» وغيرهما، فعادتهم المعروفة أنّهم يذكرون دليل القول الرّاجح في الأخير، ويجيبون عن دلائل أقوال أخر، فالدَّليل المذكور في الأخير يدلّ على رجحان مدلوله عند المؤلّف.

قال ابنُ عابدين: «وما عداهما ـ أي «الخانية» و«الملتقى» ـ من الكتب التي تُذْكَرُ فيها الأقوال بأدلّتها: كـ«الهداية» وشروحها، وشروح «الكنز»، و«كافي النَّسفيّ»، و«البدائع»[1]، وغيرها من الكتب المبسوطة، فقد جرت العادة فيها عند حكاية الأقوال: أنَّهم يؤخرون قول الإمام، ثمّ يذكرون دليل كلّ قول، ثمّ يذكرون دليل الإمام متضمناً للجواب عمّا اسْتَدلّ به غيرُه، وهذا ترجيحٌ له، إلاّ أن ينصّوا على ترجيح غيره».

٢٧. أن يُرجِّح القول الذي ذكر دليله في الكتب التي اعتمدت ذلك:

وهذا إذا ذكر دليل قول واحد فقط وأهمل دليل الآخر، فالراجح ما ذكر دليله.

قال ابنُ الشَّلبيّ: «الأصلُ أنَّ العملَ على قول أبي حنيفة؛ ولذا تُرجِّح المشايخُ دليلَه في الأغلب على دليل مَن خالفه من أصحابه، ويجيبون عَمّا استدلّ به مخالفه، وهذا أمارة العمل بقوله، وإن لم يُصرّحوا بالفتوى عليه؛ إذ الترجيح كصريح التَّصحيح»[2].

٢٨. أن يرجح القول المرجح بأي لفظ من ألفاظ الترجيح:

إن وجد المفتي في مسألةٍ أقوالاً، وصُحِّح أحدُهما بأي لفظ من ألفاظ الترجيح فإنّه يعمل به؛ لأنَّه ترجيحٌ صريح.

---

(١) لكن قال العثماني في أصول الإفتاء ص٣٥: «ويظهر من صنيع صاحب البدائع أنَّه يفعل ذلك ـ أي تقديم القول الراجح ـ أيضاً في الغالب».

(٢) ينظر: شرح العقود ص٤٥١، عن فتاوى ابن الشلبي.

قال الرَّمليُّ[1]: «وفي أَوّل «المضمرات»: أمّا العلامات للإفتاء فقوله: وعليه الفتوىٰ، وبه يفتىٰ، وبه نأخذ، وعليه الاعتماد، وعليه عمل اليوم، وعليه عمل الأمّة، وهو الصحيح، وهو الأصحّ، وهو الأظهر، وهو المختار في زماننا، وفتوىٰ مشايخنا، وهو الأشبه، وهو الأوجه».

٢٩. أن يرجح بالأصح إن اختلف التَّصحيح بلفظ الصحيح والأصح من واحدٍ، وإن كان الاختلاف من اثنين فأكثر يعتبر التَّرجيح بعلوِّ اجتهاد القائل وباعتماد الكتاب الذي صحِّح فيه:

قال ابنُ عابدين[2]: «إن كان كلٌّ منهما بلفظ الأصحّ أو الصحيح، فلا شبهة في أنَّه يتخيّر بينهما إذا كان الإمامان المصحِّحان في رتبةٍ واحدة.

أمّا لو كان أحدُهما أعلم، فإنَّه يَختار تصحيحه: كما لو كان أحدُهما في «الخانيّة» والآخر في «البَزّازيّة» مثلاً، فإنَّ تصحيح قاضي خان أقوىٰ، فقد قال العلامةُ قاسم: «إنَّ قاضي خان من أحقِّ مَن يُعْتَمَدُ علىٰ تصحيحه»»[3].

٣٠. أنّ التّرجيح بقوة اجتهاد القائل ومقدار اعتماد الكتاب إن اختلف الترجيح، ولا التفات للفظ الترجيح من جهة التطبيق العملي:

ينبغي عدم التَّرجيح بالألفاظ، وإنَّما يُرجَّح بالقائل والكتاب المذكور فيه لفظ التّرجيح، فكلّما ارتفعت درجة القائل في الاجتهاد كان قوله أقوىٰ من غيره، وكذلك كلّما كان الكتاب أكثر اعتماداً كان ما فيه من التّرجيح مُقدَّمٌ علىٰ ترجيح غيره، قال ابن

---

(١) في الفتاوىٰ الخيرية ق ٣١٩/ أ.

(٢) في شرح العقود ص٤٥٨.

(٣) انتهىٰ من التصحيح والترجيح ١: ٥ بتصرف يسير.

قُطْلُوبُغا[1]: «ما يصحِّحه قاضي خان مُقدم علىٰ تصحيح غيره؛ لأَنَّهُ فقيه النَّفس».

وهذا هو الظاهر من استخدام ألفاظ الترجيح في الكتب، حيث تجد أنَّ المفتي لو اهتم باللفظ ولم ينتبه للقائل والكتاب لن يستطيع التَّوصل للرَّاجح؛ لوجود التَّساهل في إطلاق ألفاظ التَّرجيح المتنوعة علىٰ ما يُرجحون، وأنَّهم لا يقصدون التَّفضيل بين الألفاظ، وإنَّما يُعبِّر كلٌّ منهم برجحان ما اختار من قول بأي بلفظ من ألفاظ التَّرجيح.

وما يُعرض من نقاش في الكتاب في التَّرجيح بالألفاظ هو نقاشٌ نظري، يُرجع للاستخدام اللغوي، لا إلىٰ التطبيق العملي الشائع في كتب المذهب.

٣١. أن يخيّر بين القولين المصححين إن استويا في قوّةِ التَّصحيح من جهةِ القائل له والكتاب الذي صحح فيه مثلاً:

قال ابنُ عابدين[2]: «إذا كان في المسألة قولان مصحَّحان، فالمفتي بالخيار، ليس علىٰ إطلاقه، بل ذاك إذا لم يكن لأحدِهما مرجِّح قبل التصحيح أو بعده».

٣٢. أن يُرجِّح القول المتأخر إن صدر التَّرجيحان من رجل واحدٍ:

إذا كان التَّرجيحان من رجل واحدٍ، عُمِل بالمتأخر منهما إن عُرف التَّاريخ، وإن لم يُعرف التَّاريخ، رَجَّح المفتي أحدهما بمرجحات.

ويُعرف المتأخر بأن يكون تأليف أحد الكتابين متأخراً عن الآخر، فيعمل بما فيه.

٣٣.أن يرجح القول المصحَّح إن كان في المتون على غيره من الكتب:

إذا كان أحد التَّصحيحين مذكوراً في المتون والآخر مذكوراً في غيرها، فالرَّاجح

---

(١) في تصحيح القُدوريّ ص١٣٤.

(٢) في شرح العقود ص٤٥٩.

ما في المتون؛ لأنّ أعلىٰ مراتب التَّصحيح أن يكون تصحيحاً صريحاً في المتون؛ لأنّ المتونَ التزمت أن تذكر الصَّحيح، فإن صرَّحوا بالتصحيح قُدِّم علىٰ غيره، ولأنَّه عند عدم التَّصحيح لأحدِ القولين يُقَدّمُ ما في المتون؛ لأنَّها الموضوعةُ لنقل المذهب، فكذا إذا تعارض التَّصحيحان، قال[1]: «فقد اختلف التَّصحيح، والفتوىٰ والعمل بما وافق المتون أولىٰ».

٣٤.أن يرجح القول المصحَّح إن كان قول أبي حنيفة على غيره من أصحابه:

إذا كان أحد القولين المصححين قول الإمام الأعظم والآخرُ قول بعض أصحابه كأبي يوسف ومحمّد، فإنّه يُقدَّم قول أبي حنيفة؛ لأنَّه عند عدم التَّرجيح لأحدهما يُقَدَّمُ قولُ الإمام فكذا بعده[2].

٣٥.أن يرجح أحدُ القول المصحَّحين إن كان ظاهر الرواية على غيره:

إذا كان أحدُهما ظاهر الرِّواية والآخر غيره، فالرَّاجح ما هو ظاهر الرِّواية، قال ابنُ نُجيم[3]: «إذا اختلف التَّصحيح وَجَبَ الفحص عن ظاهر الرِّواية والرُّجوع إليه».

٣٦.أن يُرجِّح أحد القولين المصحّحين إن كان مختار أكثر المشايخ والآخر مختار قليل منهم، فالرَّاجح ما اختاره الأكثر:

قال ابن عابدين[4]: «إذا كان أحد القولين المصحّحين قال به جلّ المشايخ العظام».

---

(١) في البحر الرائق ٢: ٩٢.

(٢) ينظر: شرح عقود رسم المفتي ص٤٦٠.

(٣) في البحر ٢: ٢٦٩ بتصرف يسير.

(٤) في شرح العقود ص٤٦١.

٣٧.أن يُرجِّح أحد القولين المصحَّحين إن كان قياساً والآخر استحساناً، فالراجح الاستحسان:

قال ابن عابدين[١]: «إذا كان أحدُهما الاستحسان والآخر القياس؛ لما قدَّمناه من أنَّ الأرجح الاستحسان إلاّ في مسائل».

٣٨. أن يرجح أحد القولين المصحَّحين إن كان أوفق بالزّمان على غيره.

قال ابن عابدين[٢]: إذا كان أحدُهما أَوْفق لأهل الزَّمان، فإنَّ ما كان أوفق لعرفهم أو أَسهل عليهم فهو أولى بالاعتماد عليه؛ ولذا أفتوا بقول الإمامين في مسألةِ تزكية الشُّهود وعدم القضاء بظاهر العدالة؛ لتغيّر أحوالِ الزَّمان، فإنَّ الإمامَ كان في القرن الذي شهد له رسول الله ﷺ بالخيريّة بخلاف عصرهما، فإنَّه قد فشى فيه الكذب فلا بُدّ فيه من التزكية».

٣٩. أن يُرجّح أحد القولين المصححين إن كان أقوى في الدَّليل عند مفتٍ أهل للنَّظر في الدليل من طبقة مجتهد منتسب، فهو أولى من غيره:

قال ابنُ عابدين[٣]: «إذا كان أحدُهما دليله أوضح وأظهر، فحيث وُجِد تصحيحان ورأى مَن كان له أَهليّة النظر في الدليل أنَّ دليلَ أحدهما أَقْوَى، فالعمل به أولى»، ولكنه مقيدٌ بطبقة مجتهد منتسب فحسب؛ لأن أصحاب هذه الطبقة مع بعدهم يرجحون بأصول البناء والتطبيق.

٤٠ .أن يُرجح أحد القولين المصحّحين إن كان أنفع للفقراء فيما يتعلّق بالزّكاة:

إن كان أحدُ القولين أنفع للفقراء، فهو أولى من غيره في باب الزكاة؛ لموافقته لأصل الباب في فرضية الزَّكاة بنفع الفقير، فما يكون من الأقوال يُحقِّق هذا المعنى يُقدّم

---

(١) في شرح العقود ص٤٦١.

(٢) في شرح العقود ص٤٦١.

(٣) في شرح العقود ص٤٦١.

علىٰ غيره، فيُفتىٰ بقول أبي حنيفة في باب الزُّروع؛ لأنه يوجبها في كلِّ ما يخرج من الأرض بلا شرط نصابٍ ولا بلوغٍ ولا عقلٍ ولا حولٍ؛ لكثرة النَّفع للفقراء به.

٤١. أن يُرجِّح أحد القولين المصحّحين إن كان أنفع للوقف فيما يتعلَّق بالوقف:

لما كان الوقفُ مشروعاً لتحقيق النَّفع لمصارف الوقف بإيصال الخير لهم وزيادة البر بهم، والواقف وقف ماله لتحقيق هذا المعنىٰ، فإنّه يُرجَّح القول الذي يحقِّق مصلحته ويزيده ويحافظ عليه.

قال ابنُ عابدين[1]: «إذا كان أحدُهما أَنفع للوقف لما صرَّحوا به في «الحاوي القدسي» وغيره: من أَنَّه يُفتىٰ بما هو أَنفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه».

٤٢. أن يرجح أحد القولين المصحَّحين إن كان أدرأ للحدّ في باب الحدود:

إن ما يكون من الأقوال المصحّحة فيما يتعلَّق بالحدود، وهو أدرأ لإيقاع الحدّ، فإنه أولىٰ من غيره؛ لأنّ مبنىٰ الحدود علىٰ الدَّرء، فالقول الموافق لقاعدة الباب يُقدَّمُ علىٰ غيره.

٤٣. أن يرجح القول الأبعد عن الحرمة من القول الآخر:

إذا كان التَّعارض بين الحلِّ والحرمة، فالرَّاجحُ هو المحرَّم[2]؛ لأنّ تركَ المباح لا حرج فيه، بخلاف الوقوع في الحرام ففيه حرجٌ.

٤٤. أن يرجح بناء على المعاني لا الألفاظ حتى يتثبت من بناء المسألة وقاعدتها:

لا بُدّ عند قراءة المسألة من الالتفات إلىٰ ما وراءها من قاعدة بُنيت عليها، وفهم

---

(١) في شرح العقود ص٤٦١.

(٢) ينظر: أصول الإفتاء ص٣٦-٣٧، وغيرهما.

أنَّ المذكور هو مثال لا غير عادةً، فالتمسّكُ بالمثال بحرفيته والغفلة عن القاعدة لهو الجمود بعينه في الفقه، بحيث يصبح علماً نظرياً لا يصلح تطبيقه في الواقع، فما قاله الإمام في زمانه بُنِي على هذه القواعد، وكان واقع الإمام مثالاً عليها إجمالاً، فتطبيق أمثلة زمان الإمام على واقعنا غيرُ ممكن، كمَن يريد أن يطبق كثيراً من أحاديث النَّبيِّ ﷺ على واقعنا إن كانت ممّا بُنيت على عرف وزمان، ولا يَلتفت إلى العلّة الموجودة فيها.

والغفلة عن هذا الأمر من الأسباب التي جَعَلَت الفقه في هذا الزمان أقرب إلى النظرية من التطبيق، بسبب التمسّك بالأمثلة دون روحها والقاعدةِ المبنيّة عليها.

قال ابنُ عابدين[1]: «إنَّ المتقدِّمينَ شَرَطوا في المفتي الاجتهاد، وهذا مفقودٌ في زماننا، فلا أقلّ من أن يشترطَ فيه معرفة المسائل بشروطها وقيودها التي كثيراً ما يسقطونها، ولا يصرِّحون بها اعتماداً على فهم المتفقه».

٤٥. أن يكون المرجح تتلمذ على أستاذ ماهر يُمكنه من فهم الفقه وضبطه والقدرة على تطبيقه، وبدونه سيكون شذوذ وتقوّل على دين الله ﷻ:

إن تكوين الملكة الفقهية والفهم الصَّحيح والقدرة على التَّطبيق له لا تكون بدون أستاذ، قال ابن عابدين[2]: «لا بُدّ له من معرفةِ عُرْف زمانِهِ وأحوالِ أهلِه، والتَّخرُّج في ذلك على أُستاذٍ ماهر.

ولذا قال في آخر «منية المفتي»: «لو أنَّ الرَّجلَ حفظ جميع كتب أصحابنا لا بُدّ أن يَتَّلَمِذَ للفتوى حتى يهتدي إليه؛ لأنَّ كثيراً من المسائل يُجاب عنه على عادات أهل الزمان فيما لا يُخالف الشريعة»».

---

(١) في شرح العقود ص٤٨٥ـ ٤٨٧.

(٢) في شرح العقود ص٤٨٥ـ ٤٨٧.

٤٦. أن يكون المرجح له معرفةٌ بأحوال النَّاس، ومطلعٌ على مجال إفتائه:

فلا يُفتي في الشَّركات مَن لا يفهمها، ولا يُفتي بمعاملات البنوك مَن لم يطلع عليها، ولا يُفتي بسؤال فيما سوى العبادات في غيره بلده ومجتمعه ما لم يكن له معرفةٌ تامّة به؛ لأنّ الفتوى تحتاج إلى فهم الحادثة جيداً.

قال ابنُ عابدين[١]: «فهذا كلُّه صريحٌ فيما قلنا من العملِ بالعرف ما لم يُخالف الشريعة: كالمَكْس والرِّبا ونحو ذلك، فلا بُدّ للمفتي والقاضي بل والمجتهد من معرفةِ أَحوال النّاس، وقد قالوا: وَمَن جَهِلَ بأهل زمانه فهو جاهل.

وقَدَّمنا أنَّهم قالوا: يُفتىٰ بقول أبي يوسف فيما يَتَعلَّقُ بالقضاء؛ لكونِهِ جَرَّبَ الوقائع وعَرَفَ أَحوال النّاس».

٤٧. أن لا يرجح القول الضَّعيف في المذهب إلا لضرورة، والمرجع في تقديره إلى العلماء الضابطين المتمكنين:

إنَّ ما يوجد في كتب الفقه من أقوال وروايات ضعيفة صرّح أصحاب الترجيح بضعفها أو علم ضعفها بعباراتهم ضمناً والتزاماً، فلا يجوز العمل عليها والإفتاء بها.

قال ابنُ عابدين[٢]: «أمّا لو عمل بالضعيف في بعضِ الأوقات؛ لضرورة اقتضت ذلك، فلا يُمنع منه، بدليل أنَّهم أجازوا للمسافر والضيف الذي خاف الرِّيبةَ أن يأخذ بقولِ أبي يوسف بعدم وجوبِ الغُسل على المحتلمِ الذي أَمسك ذكَرَه عندما أَحَسَّ بالاحتلام إلى أن فَتَرَت شهوتُه ثُمّ أَرسلَه مع أَنَّ قولَه هذا خلافُ الرّاجحِ في المذهب، لكن أَجازوا الأخذ به للضرورة».

---

(١) في شرح العقود ص٤٩١.

(٢) في شرح العقود ص٥٠٠ـ٥٠٢.

ويقدر جواز العمل بالضَّعيف مَن كان فقيهاً مجتهداً، وهو أهلٌ للتّرجيح بين الأقوال في المذهب، فيرجح القول الضَّعيف؛ لما اتفق له من مصلحةٍ أو عرفٍ أو حاجةٍ أو تيسيرٍ أو ضرورةٍ.

٤٩. أن يرجح مذهباً آخر من المذاهب الأربعة إن حصلت ضرورة لذلك يُقدِّرها صاحب الملكة الفقهية:

يجوز العمل بقول المذهب المخالف إن حصلت حاجة وضرورة لذلك، وقد نصَّ علماء المذهب على ذلك في بعض المسائل(١)، فصرَّح جمعٌ من الحنفية كالقُهُستاني(٢) والحَصكفيّ(٣) وابنُ عابدين وغيرهم: «بأنّه لو أفتى حنفيٌّ في هذه المسألة بقول مالك عند الضرورة لا بأس به».

٥٠. أن لا يُرجح القاضي القول الضَّعيف، إلا إذا نصّ القانون على جواز العمل بقول من الأقوال وإن كان ضعيفاً:

يجب على القاضي أن يلتزم العمل بالرَّاجح من أقوال المذهب، ولا يُعمل بشيء ضعيف منها، إلا إذا اختاروا في القانون قولاً من الأقوال وإن كان ضعيفاً أو مذهباً للغير، فإنه يعمل به.

ففي المعروضات: «سنة (٩٥١هـ): القضاة مأمورون بأن لا يقبلوا النكاح إلا بإذن الولي»(٤)، علماً أن المشهور من قول أبي حنيفة أنه يجوز نكاح المرأة بلا ولي، لكن لما فسد الزمان أخذوا بقول الصاحبين بعدم جواز النكاح إلا بوليّ.

---

(١) ينظر: أصول الإفتاء ص٥٢.

(٢) في جامع الرّموز ٢: ٢١٧.

(٣) في الدرِّ المنتقى شرح الملتقى ١: ٧١٣-٧١٤.

(٤) ينظر: المصدر السابق ص١٦٨.

وما لم ينصّ عليه السلطان يبقى العمل به على القول الراجح عند الحنفية، وهذا ما أمر به السلطان ونصّ عليه القانون: «القضاة يجرون الأحكام الشرعية ، ويعملون بعد التتبع بالأصحّ من أقوال الأئمة الحنفية في المسائل المختلف فيها»[1].

٥١. أن يكون التَّرجيح بالمصلحة:

فإنّه إن وجد في المسألة قولان فأكثر، فيُعمل بما تشهد له المصلحة من الأقوال، فمثلاً: «لو غاب الزَّوجُ حال كونه قادراً على أداء النفقة، ولكن لا يوفي حقّها، فأظهر الوجهين أنّه لا فسخ فيها، ولكن يبعث الحاكم إلى حاكم بلده ليطالبه إن كان موضعه معلوماً، والثاني ثبوت الفسخ، وإليه مال جمع من أصحابنا، وأفتوا بذلك للمصلحة»[2].

* * *

---

(١) ينظر: المصدر السابق ص١١١.

(٢) ينظر: درر الحكام١: ٤١٤.

الفصل الثاني
التَّرجيح بأصول التَّطبيق
«رسم المفتي»

تمهيد:

يُعَدُّ علم رسم المفتي هو الأصولُ التي يعتمدُ عليها المجتهدُ في المذهبِ في التَّرجيح والتفريع والتطبيق والإفتاء، كما يعتمد المجتهدُ المستقلّ على أصولِ الفقه لاستخراج الأحكام من الكتاب والسنة والآثار والترجيح بينها، فكما لا غنى للمجتهد المطلق عن أصول الفقه ـ فهي القواعد التي تُمَكِّنه من القيامِ بعلمه واستفراغ جهده في استنباط الأحكام، وهي آلته في ذلك ـ فكذلك العالم في المذهب، فإنَّ رسمَ المفتي هو الأداة التي يتمكَّن بها من القيام بعمله، وبذل جهده في إنزال الفقه على الواقع، والخروج من دائرة الخلاف، وتلبية حاجات مجتمعه، فهي الوسيلة لذلك.

وكما أنَّ أُصولَ المجتهد المطلق تدور في محاور رئيسيّة فيها العديد من القواعد الأصوليّة وهي: الكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس، فكذلك فإنَّ أصولَ المجتهد في المذهب لها محاور رئيسيةٌ مليئةٌ بقواعدِ للإفتاء، وهذه المحاور: هي الضرورة، والتيسير، ورفع الحرج، والعرف، والمصلحة، وتغيّر الزمان، فهذه هي الأُصول الكبرى في رسم المفتي التي يرتكز عليها المفتي في فهمه وضبطِهِ وتطبيقِهِ للفقه.

ولذلك كان عدم مراعاة المفتي لقواعد الرَّسم في الإفتاء يُعَدُّ خروجاً عن المذهب؛ لمخالفته قواعده في تطبيق الأحكام.

فإن قواعد المذهب تقضي أن لا نُفتي بمسألة فيما عدا العبادات إجمالاً، إلا بعد إمرارها على قواعد رسم المفتي من الضَّرورة والعرف، فإن أفتى بدون مراعاة هذا، كان خارجاً في فتواه عن المذهب؛ لأنّه ليس من المذهب أن يُفتي بمسائل مبنية على العرف، في زمن اختلف فيه العرف عن زمن أبي حنيفة، أو في مسائل تغيرت الفتوى بها للضَّرورة عما كان في زمن أبي حنيفة بما كان من فتوى في زمن أبي حنيفة.

قال ابنُ عابدين[١]: «للمفتي اتّباعُ عرفه الحادث في الألفاظ العرفية، وكذا في الأحكام التي بناها المجتهد على ما كان في عُرْف زَمانِه، وتغيّر عُرْفه إلى عُرْفٍ آخر اقتداءً بهم، لكن بعد أن يكون المفتي ممَّن له رأيٌ ونظرٌ صحيحٌ ومعرفةٌ بقواعدِ الشرع، حتى يميزَ بين العُرْف الذي يجوز بناء الأحكام عليه وبين غيره...

و جمود المفتي أو القاضي على ظاهرِ المنقول مع تركِ العرفِ والقرائنِ الواضحةِ والجهلِ بأحوال النّاس، يلزم منه تضييع حقوق كثيرة وظلم خلق كثيرين».

وهذا الكلام من ابن عابدين في غاية الدّقة والروعة؛ لأنَّ هذا الجمود على النُّصوص الفقهيّة بدون فهم عللها ومراعاة الواقع أقصت الفقه عن حياة المسلمين في كثير من مناحي الحياة.

قال ابنُ عابدين[٢]: «إنَّ المتأَخرين الذين خالفوا المنصوص في المسائل المارّة لم يخالفوه إلا لحدوث عُرْفٍ بعد زمن الإمام، فللمفتي اتّباعُ عرفه الحادث في الألفاظ العرفية.

---

(١) في شرح العقود ص٤٨٥.

(٢) شرح العقود ص٤٨٥ـ٤٨٦.

وكذا في الأحكام التي بناها المجتهد على ما كان في عُرْف زَمانِه، وتغيّر عُرْفه إلى عُرْفٍ آخر اقتداءً بهم، لكن بعد أن يكون المفتي ممَّن له رأيٌ ونظرٌ صحيحٌ ومعرفةٌ بقواعدِ الشَّرع، حتى يميزَ بين العُرْف الذي يجوز بناء الأحكام عليه وبين غيره».

وترجع قواعد رسم المفتي إلى قاعدتين رئيسيتين: الضرورة والعرف، وتندرج القواعد الأخرى تحتهما:

فإنّ الاستقراءَ في الفروع الفقهية التي اختلف حكمها ترجع للضَّرورة والعرف، ولو حصلت هذه الضَّرورة أو العرف في زمن المجتهد لأفتى بمراعاتها.

قال ابنُ عابدين[1]: «إنَّ كثيراً من الأَحكام التي نصّ عليها المجتهدُ صاحبُ المذهب بناء على ما كان في عرفه وزمانه قد تغيَّرت بتغير الأزمان بسبب فساد أهل الزَّمان أو عموم الضَّرورة...

وكلُّ ذلك غيرُ خارج عن المذهب؛ لأنَّ صاحبَ المذهب لو كان في هذا الزَّمان لقال بها، ولو حدث هذا التَّغيُّر في زمانه لم ينصّ على خلافها.

وهذا الذي جَرّأ المجتهدين في المذهب وأهل النَّظر الصَّحيح من المتأخرين على مخالفةِ المنصوصِ عليه من صاحب المذهب في كتب ظاهر الرِّواية، بناءً على ما كان في زمنه...».

ونعرض قاعدتي العرف والضرورة في مبحثين على النحو الآتي:

---

(١) في شرح عقود رسم المفتي ص ٤٧٧.

المبحث الأول: قاعدة العرف:

إن التلاعب بالشريعة تحت حجة تغير العرف بدون التفات لمسائل العرف وحقيقته غير مقبول، مع أن العرف من أكبر قواعد الرسم التي تُراعىٰ في الفتوىٰ والتَّطبيق، فيجب العمل بها عند الفتوىٰ؛ لاختلاف بعض الأحكام من مكانٍ إلىٰ مكانٍ، ومن زمانٍ إلىٰ زمانٍ علىٰ ما حسب ما يقتضيه عرف النّاس.

قال الجوينيّ(١): «ومَن لم يمزج العرف في المعاملات بفقهها، لم يكن علىٰ حظٍّ كاملٍ فيها».

وقال(٢): «والتّعويل في التّفاصيل علىٰ العرف، وأعرف النّاس به أعرفهم بفقه المعاملات»؛ لأنَّ العرف يُعَدُّ من الجانب التَّطبيقيّ للفقه، وليس من الجانب الاستنباطيّ للحكم كما يظنّه عامّة المعاصرين.

ونعرض ما يتعلق بالعرف في المطلبين الآتين:

المطلب الأول: ضوابط العرف:

أوَّلاً: أنّ العرف لا يُغيّر الأحكام، وإنّما يُساعدنا في معرفة الحكم بناء على علته ولفظ المتكلم؛ لذلك كان مَرَدّ العرف إلى أمرين:

١. **فهمُ مراد المتكلِّم من كلامِه**، فنحن نستخدم ألفاظ ونريد بها معاني معيّنة تعارفنا في إطلاقها عليها، وإن كان اللّفظ عامّاً يشمل غيرها، مثل: اللحم يشمل لحم سائر الحيوانات من الطّيور والبقر والغنم وغيرها، ولكن تعارفنا عند إطلاقها علىٰ إرادة لحم البقر والغنم لا الطيور مثلاً، فإذا قال شخص: والله لا آكل لحماً، ثمّ أكل

---

(١) في نهاية المطلب في دراية المذهب ١١: ٣٨٢.

(٢) في نهاية المطلب للجويني ١١: ٤١٦.

دجاجاً لا يحنث؛ لأنَّه لا يعتبر لحماً عرفاً، فاستفدنا من العرف معرفة مقصود المتكلّم من كلامه، وقس عليه.

فالحكم في نفسه ثابت من الشّارع الحكيم، والعرف لا يغيّر الحكم، لكن الحكم مبنيّ على علّة، وهذه العلّة تحتاج إلى محلّ في تطبيقها، فالعرف يساعدنا على تطبيق ذلك، مثاله: أنَّ الحكم عدم قبول إلا شهادة العدل، كما شهد القرآن: ﴿مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾[البقرة:٢٨٢].

والعرف يُساعدنا في معرفةِ العدل، ففي زمن أبي حنيفة لم يَحتج للتّزكية في العدالة؛ لأنَّ النّاس عدول، وفي زمن الصَّاحبين تغيّرت أحوال النّاس، فنحتاج لتحقُّق علّة الحكم من العدالة بالتَّزكية، فمَن لم يكن عدلاً لا تُقبل شهادته، هذا هو الحكم، ولكن كيف نتعرَّف على العدالة، حيث أمكن ذلك بالعرف.

وبالتالي لا يخرج العرف عن هذين المعنيين البتّة، فلا يكون مغيّراً للحكم الشرعيّ أبداً، ولا تستنبط به الأحكام أيضاً، وإنَّما هو معرّف للحكم ببيان مقصود المتكلّم من كلامه، ومعرفة صلاحيّة المحلّ لعلّة الحكم.

وتَبيُّن أنَّ المحلّ صالح للحكم أمر مهم جداً؛ إذ نحتاج قبل تطبيق كلِّ حكم أن نتعرّف على علّته أوَّلاً ثمّ ننظر هل المحلّ مناسب لها أم لا؟ فإن لم يكن مناسباً لها فإنَّ الحكم لا يطبق هنا.

ثانياً: مدار الأحكام فيما عدا العبادات على العرف؛ لأنه مظهرٌ ومعرفٌ ومرشدٌ لعلل الأحكام الشَّرعية التي مدارها على الواقع.

قال السَّرَخسيُّ[1] والعَينيُّ[2]: «إن الثَّابتَ بالعرف ثابتٌ بدليل شرعيّ».

(١) في المبسوط١٣: ١٤.

(٢) في البناية٨: ١٨٣.

إن الشَّريعة اعتبر العرف في غير العبادات مراعاة الواقع؛ لأنها بنت الأحكام على علل، فلا بُدّ من مراعاة وجود هذه العلل قبل إعطاء الحكم الشَّرعيّ، وهذه العلّةُ مرتبطةٌ بالواقع من حيث وجودها وعدمها، فإن وُجِدت وُجد الحكم، وإن عُدِمت عُدِم الحكم.

فكان معنى قوله الثابت بالعرف هو اعتبار الشارع لمراعاة الواقع، فيكون هذا الواقع مرشداً لوجود علة الحكم وعدمها، فيكون الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي من حيث اعتبار الشارع للواقع، ومن حيث إن العرف يدلُّ على وجود العلة، لا من حيث أنّ العرف مشرع ابتداءً؛ لأن العرف مظهر ومرشد لا غير.

ثالثاً: الفروع تخرج على القواعد، والقواعد تستنبط من القرآن والسنة، والقواعد تتكون من علل وأحكام، فلا يكون الحكم إن لم توجد العلّة، ووجود العلل وانعدامها يرجع لفهم الواقع، وبالتَّالي لا تنفك الأحكام عن عللها المرتبطة بالعرف.

إنّ هذه القواعد التي تستمد منها الفروع هي عبارة عن علل وأحكام، بحيث إن توفرت العلة في قاعدة هذه الفرع المستجد أخذ حكم هذه القاعدة، والعلّة يراعى في وجودها الواقع، فلا يُمكن النظر إليها بدون الالتفات للعرف؛ لأنه هو المخبر عن وجود العلة في الفرع الجديد، فالأحكام عندنا معلّلة لا تعبديّة، فلا بُدّ من مراعاة الواقع في عامّة الأحكام.

رابعاً: النُّصوص معلَّلة وغيرُ معلَّلة في نظر المجتهد، فالمعلَّلة منها يُراعى فيه العرف الدال على العلَّة، وغير المعللة لا يُلتفت فيه للعرف؛ لأن النصّ مقصود بذاته، وهو حاكم على العرف في نظر المجتهد القائل بذلك:

إنّ النُّصوصَ في نظر المجتهد على نوعين: معلَّلة وغير معلَّلة: أي مقصودة بذاتها، وتحديدها راجع لنظر المجتهد، ففي نص الأصناف الستة الربوية اختلفت الأنظار عند أصحابنا، فأبو حنيفة ومحمد جعلا النصّ في هذه الأصناف الستة مقصود بذاته وغير معلل وفي غيرها من الأصناف معلل، وأما أبو يوسف فجعل النصّ معللاً في الأصناف الستة وغيرها.

فيكون معنى قول صاحب «الهداية»: «لأنّ النصَّ أقوى من العرف»، خاص بالمسائل التي بنيت على نصّ غير معلل، وبالتالي لا يلتفت فيها إلى العرف، والنصّ هو الحاكم فيها، وهو أقوى من العرف؛ لأنها لم تبن على العرف حتى يلتفت فيها.

وهذا كله راجع لنظر المجتهد، بخلاف غيره من المجتهدين الذي نظروا في نفس المسألة ورأوا أنها معللة فإنهم يراعون العرف فيها، ويجعلونه مفسّراً وموضحاً للعلة الموجودة في النصّ، كما ذكر صاحب «الهداية» في تعليل قول أبي يوسف: «أنه يعتبر العرف على خلاف المنصوص عليه أيضاً؛ لأنّ النصّ على ذلك لمكان العادة، فكانت هي المنظور إليها، وقد تبدلت»، فجعل نظر أبي يوسف إلى النص معللاً، وقد تبدلت العلة كما أخبرنا العرف.

خامساً: العرف يُرجع إليه بين أهله عامّاً أو خاصّاً، فالعرفُ العام يحتكم إليه في جميع البلاد المنتشر فيها، والعرف الخاصّ يُحتكم في مكان وجوده:

إنّ التَّفريق بين العرف الخاص والعامّ بأنّ العامّ حجّة، والخاص ليس بحجة محلُّ نظر عموماً، فمن أين اكتسب العرف العام قوّة لم يكتسبها العرف الخاصّ، ومعلوم أنّ العرف غير معتبر في التَّشريع ابتداءً، وإنّما يُستفاد منه في تفسير التَّشريع، ومعرفة المحلّ لعلّة الشَّارع الحكيم.

وهذا لا يفترق به العرف العام عن العرف الخاصّ، فكلٌّ واحدٍ منها صالحٌ للقيام بهذه الوظيفة، إلا أنّ العرف العام سيكون تأثيره في بيئةٍ أكثر لشموله إياها، والعرفُ الخاصُّ يتعلَّقُ ببيئة أقلّ لاقتصاره عليها، ولا يعتبر في غيرها، إلا أن يقال: المقصود بالعرف الخاص أفراداً محصورين، فتعارفهم أمثالهم لا يلتفت إليه، ولا يُعدّ عرفاً صالحاً لتفسير محل علل الأحكام.

ولما كانت الأبوابُ مبنيةً على قواعد حتى تنتظم الأحكام وتفرَّع عليها، وعبروا عن هذه القواعد بالقياس، وكانت هذه القواعد سبيلاً لتطبيق الإسلام وعيشه، فإن تسببت هذه القواعد في عكس ما وُضعت له، بحيث عَسُر علينا تطبيق الأحكام، فإننا نستحسن ونتركها ونعمل بالعرف المتوافق مع قدرة النَّاس على تطبيق الإسلام، فكان التعامل حجّة يترك به القياس.

وإن كان هذه القاعدة مبنية على أثر ظاهر، فإنّه يكون لهذا الأثر علّة بُني عليها حكمه، والعرفُ يكون لتفسير محلّ العلّة، فتبيّن بهذا العرف الحادث عدم توفر علّة الأثر، فلن نطبق عليه حكم الأثر، فكان هذا العرف مخصصاً للأثر.

سادساً: كلّ ما يرجع للألفاظ من أيمان وطلاق ووصية وعقود وغيرها يُحكم فيه عرف أهله:

بسبب أنّ الألفاظَ وسائلٌ للوصول إلى معاني معيَّنة، وكلُّ أُناس يتكلمون بهذه الألفاظ ويقصدون ما تعارفوه من معنى لها، فيكون العرف هو المبين لمقصودهم، فيحتكم إليه.

وقال ابن قُطلوبُغا: «التَّحقيقُ أنَّ لفظَ الواقف والموصي والحالف والنَّاذر وكلّ عاقدٍ يُحمَلُ على عادتِهِ في خطابِهِ ولغتِهِ التي يَتَكَلَّم بها، وافقت لغة العرب ولغة الشارع أو لا»[1].

---

(١) ينظر: شرح العقود ص٤٩٧.

المطلب الثاني: تطبيقات للعرف:

إن الأصول التي تندرج تحت العرف كثيرة، نقتصر على ذكر أصلين منها:

* الأصل الأول: مخالفة المروءة:

ونعرض ما يتعلق بالمروءة في النقاط الآتية:

أولاً: معنى المرءوة لغة واصطلاحاً:

المروءة لغةً:كمال الرُّجولة، والمرأة مؤنث والمرء هو الرَّجل، ويطلقان على البالغ منهما[1]، وهي الإنسانية[2]، فيجتنب عمل شيء يوجب تنزل قدر الإنسانية عند أهل الفضل والكمال[3].

واعتبرت المروءة كمال الرُّجولة؛ لجمع صاحبها أفضل الصفات التي يتحلَّها به الرِّجال، وكانت بمعنى الإنسانية؛ لتوفر أكمل صفات الإنسان فيها، فكان صاحبها محققاً معنى الرُّجولة والإنسانية على الكمال.

واصطلاحاً لها تعاريف متقاربة منها:

آداب نفسانية تحمل مراعاتها الإنسان على الوقوف عند محاسن الأخلاق وجميل العادات[4].

أو هي قوة للنفس مبدأ لصدور الأفعال الجميلة عنها المستتبعة للمدح شرعاً وعقلاًوعرفاً[5].

---

(١) ينظر: المغرب٢: ٢٦٢، ولسان العرب١: ١٥٤، والمحيط في اللغة ٢: ٤٤٣.

(٢) ينظر: مختار الصحاح ص٢٩٢، ولسان العرب١: ١٥٤.

(٣) ينظر: درر الحكام٤: ٤٠٧.

(٤) ينظر: المصباح٢: ٥٦٩، وقرة عين الأخيار٧: ٤٩٢.

(٥) ينظر: التعريفات١: ٢١٠.

أو أن لا يأتي ما يعتذر منه مما يبخسه من مرتبته عند العقلاء.

أو صيانة النفس عن الأدناس وما يشينها عند الناس[١].

أو السَّمتُ الحسن وحفظ اللِّسان والاجتناب من السُّخف: أي الارتفاع عن كلِّ خُلُق دنيء[٢].

أو هي المحافظة على فعل ما تركه من مباح يوجب الذَّم عرفاً: كترك الانتعال في بلد يستقبح فيه مشي مثله حافياً، وعلى ترك ما فعله من مباح يوجب ذمه عرفاً: كالأكل عندنا في السوق[٣].

فتحصَّل من هذه التَّعاريف أنَّ المروءةَ متعلِّقةٌ بالأخلاق الحسنة والسُّلوكيات السَّوية والتَّصرُّفات الفاضلة على حسب العرف في ذلك الزَّمان والمكان، فكلُّ ما يُنقص من مرتبة فاعله في مجتمعه يُخِلُّ بمروءته.

ثانياً: مكانة المروءة:

يدور معنى المروءة في القرآن والحديث والآثار وكلام السَّلف على ما سَبَق إيراده في التعاريف اللغوية والاصطلاحية للمروءة.

فمن القرآن:

قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِ ﴾ [النحل:٩٠]، تدلُّ هذه الآية على أنَّ المروءةَ لجمعها

---

(١) ينظر: البحر الرائق٧: ٩٢.

(٢) ينظر: تيسير التحرير٣: ٤٤.

(٣) ينظر: شرح حدود ابن عرفة ص٤٤، وقواعد الفقه ص٤٧٩.

الصّفات الحسنة التي ينبغي للمسلم أن يتحلَّىٰ بها، ويترك ما سواها، قال الحسن: «قد فرغ الله ﷻ لك منها ثم قرأ: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِ ﴾ هذه المروءة»[١].

ومن السُّنّة:

فعن أبي هريرة، قال ﷺ: «كرم المرء دينه، ومروءته عقله، وَحَسَبه خُلُقه»[٢]، فظاهر المروءة عند الناس حسن الزّي، وجمال الحال، والتوسُّع في الطعام والإطعام، وهذه أحوال مَن اتسع في المال فيمكنه ذلك، فكان النبي ﷺ أخبر أنَّ المروءة هو العقل، وقد يكون العاقل موسعاً عليه ومقدراً له، فإذا كمل عقل المرء تمَّت مروءته، وذلك أنَّ المروءة اشتقاقها من المرء، والمرء الإنسان، والإنسان إنَّما شرف علىٰ سائر الحيوانات[٣]: أي لأنَّ به يتميّز عن الحيوانات ويعقل نفسه عن كلِّ خلق دنيء، ويكفها عن شهواتها الرديّة وطباعها الدنية، ويؤدِّي إلىٰ كلِّ ذي حقٍّ حقَّه من الحقِّ والخَلْق[٤].

وعن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه قال ﷺ: «مَن عامل النّاس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كَمُلَت مروءته، وظهرت عدالتُه، ووجبت أخوته، وحَرُمَت غيبتُه»[٥].

وعن عمر رضي الله عنه قال ﷺ: «تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة، وهو ذو الصلاح»[٦].

---

(١) ينظر: المروءة ص٤٥.

(٢) صحيح ابن حبان٢: ٢٣٢، ومسند أحمد١٤: ٣٨١، والمستدرك١: ٢١٢، وصححه.

(٣) ينظر: معاني الأخبار للكلاباذي ١: ٥٤.

(٤) ينظر: شرح الزرقاني علىٰ الموطأ ٣: ٥٩.

(٥) في مسند الشهاب١: ٣٢٢.

(٦) في شرح مشكل الآثار٦: ١٥٠.

وعن أبي بكر الصديق ﵁ قال ﷺ: «تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة ما لم يكن حداً»[١]، أي لا تؤاخذوه بذنب ندر منه لمروءته إلا في حدّ من حدود الله تعالى، فإنَّه إذا بلغ الحاكم وثبت عنده وجبت إقامته[٢].

وروي عن النَّبي ﷺ أنَّه قال لرجل من ثقيف: «يا أخا ثقيف، ما المروءة فيكم» ؟ قال: إصلاح الدِّين، وإصلاح المعيشة، وسخاء النَّفس، وصلة الرَّحم. فقال ﷺ: «كذلك هو فينا»[٣].

ومن الآثار:

قال عمر﵁: «كرم المؤمن تقواه، ودينه حَسَبُه، ومروءته خلقه»[٤]، حيث جعل المروءة تتمثَّل بالأخلاق الحسنة.

وقال ابنُ مسعود﵁: «ومَن خضع لغني ووضع له نفسه إعظاماً له، وطمعاً فيما قِبله، ذهب ثلثا مروءته وشطر دينه»[٥]، حيث علَّق زوال المروءة بتعليق القلب بغير الله تعالى، والطَّمع فيما عند غير الله تعالى.

---

(١) في مسند الشهاب١: ٤٢٢، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٦: ٢٨٢: رواه الطبراني في الصغير، وفيه محمد بن كثير بن مروان الفهري، وهو ضعيف.

(٢) ينظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير٣: ٢٢٨.

(٣) في إصلاح المال ص٥٢، والمروءة ص٢٨، وحلية الأولياء٣: ١٥٥.

(٤) في الموطأ٣: ٦٥٩، وسنن الدارقطني ٤: ٤٦٧، والسنن الكبرى للبيهقي ١٠: ٣٢٩، وقال البيهقي: هذا الموقوف إسناده صحيح.

(٥) في شعب الإيمان١٠: ٥٠٣، وقال العجلوني في كشف الخفاء ٢: ٢٨٧: « وللبيهقي أيضًا عن ابن مسعود مرفوعًا: من أصبح محزونًا -وفي لفظ حزينًا - على الدنيا أصبح ساخطًا على ربه، ومن أصبح يشكو مصيبة؛ نزلت به؛ فإنما يشكو ربه، ومن دخل على غني فتضعضع له ذهب ثلثا دينه، ومن قرأ القرآن فدخل النار فهو

قال معاوية رضي الله عنه: «المروءة في أربع: العفاف في الإسلام، واستصلاح المال، وحفظ الإخوان، وعون الجار»[١]، حيث جعل المروءة متعلِّقةٌ بهذه السُّلوكيات الحسنة والصِّفات الحميدة.

ومن أقوال السلف:

قال الأحنف: «المروءة أن تصبر على ما غاظك وتصمت عمَّا عندك حتى يُلتمس منك»[٢]. وقال: «الفقه في الدِّين والصَّبر على النَّوائب وبَرّ الوالدين»[٣].

وقال محمد بن عمران التيمي: «ما شيء أشدُّ حملاً من المروءة، قيل: وأي شيء المروءة، قال: أن لا تفعل شيئاً في السرّ تستحي منه في العلانية»[٤].

وقال إبراهيم النخعي: «ليس من المروءة كثرة الالتفات في الطريق، ولا سرعة المشي»[٥].

ممن اتخذ آيات الله هزوًا. وللطبراني في الصغير عن أنس رفعه: من أصبح حزينًا على الدنيا؛ أصبح ساخطًا على ربه، ومن أصبح يشكو مصيبة نزلت به؛ فإنما يشكو الله تعالى، ومن تضعضع لغني لينال مما في يده؛ أسخط الله – وفي لفظ مما في يديه فقد أسخط الله عز وجل– ومن أعطي القرآن فدخل النار أبعده الله. وفي لفظ: لينال فضل ما عنده؛ أحبط الله عمله. قال في المقاصد: وهما واهيان جدًا؛ حتى إن ابن الجوزي ذكرهما في الموضوعات؛ لكن قال الجلال السيوطي في التعقبات: ولم يصب في ذلك فقد رواه البيهقي عن ابن مسعود وأنس بلفظ: من دخل على غني فتضعضع له؛ ذهب ثلثا دينه. قال في كل منهما إسناده ضعيف».

(١) المروءة ص٤٥.

(٢) في المروءة ص٣٩.

(٣) في المروءة ص٤٢.

(٤) في المروءة ص٥٦.

(٥) في المروءة ص٧٨.

ومن خلال هذا العرض للأحاديث والآثار والأقوال في المروءة نجد أنَّها متفاوتةٌ من زمن إلى زمن ، ومن مكان إلى مكان؛ لأنَّ مدارها على العرف، فكلٌّ واحدٍ عبَّر عنها على حسب عرفه في أكمل الأخلاق والتَّصرُّفات، والله أعلم.

ثالثاً: أثر المروءة في الحكم الشرعي:

المتتبع لفروع المذهب الحنفي يظهر له الأثر الواضح للمروءة في بعض الأبواب الفقهية: كقبول الشَّهادة، وهيئة المسلم كاللباس، وتصرّفاته في كيفية التَّعامل مع الآخرين ومراعاة مشاعرهم.

فكثير من التَّصرُّفات تكون حسنةً ومقبولةً في مجتمع ومعيبة ومنكرة في مجتمع آخر، ولا سبيل لنا لمعرفة ذلك إلا من خلال النظر في عرف ذلك المجتمع، فالحال في اللباس والتَّصرُّفات لا يختلف عن الحال في الكلام، فعادة نرجع لتفسير مراد المتكلم من كلامه على حسب عرفه، فهم يطلقون هذا اللفظ ويقصدون به معنى معين.

فالمروءةُ هي الميزانُ للعرف الممدوح من المذموم في التَّصرُّفات الصَّادرة من المسلم، فما كان من التَّصرُّفات ممدوحاً عُدَّ من المروءة، وما كان منها مذموماً عُدَّ من خوارم المروءة.

وطالما أنَّ المروءةَ جزءٌ من العرف، فتأخذ المروءة حكم العرف في التأثير على الأحكام الشرعية، والعرف من الجانب التطبيقي للحكم الشرعي؛ لأنَّ الحكم الشرعيّ له طرفان: طرف في كيفيّة استنباطه، ويكون بأصول الفقه، وطرف في كيفيّة تطبيقه ويكون برسم المفتي.

وهذا التَّرتيب يعطي للأحكام الفقهيّة ميزةً عظيمةً جداً بمراعاة قواعد رسم المفتي عند تطبيقها، فيتحقَّق العدل المطلوب، والمطابقة المرجوة.

وإنَّ أكثر قاعدة من الرسم تُراعىٰ في الفتوىٰ والتَّطبيق هي النَّظرُ إلىٰ عرف المجتمع، فيختلف الحكم من مكانٍ إلىٰ مكانٍ وزمانٍ إلىٰ زمانٍ علىٰ ما حسب ما يقتضيه عرف النّاس، والعرف عن معنيين البتّة، فلا يكون مُغيّراً للحكم الشَّرعيّ أبداً، ولا تستنبط به الأحكام أيضاً، وإنَّما هو معرّف للحكم ببيان مقصود المتكلّم من كلامه، ومعرفة صلاحيّة المحلّ لعلّة الحكم.

وتبيّن أنَّ المحلّ صالح للحكم أمر مهمٌ جداً؛ إذ نحتاج قبل تطبيق كلِّ حكم أن نتعرّف علىٰ علّته أوَّلاً ثمّ ننظر هل المحلّ مناسب لها أم لا؟ فإن لم يكن مناسباً لها فإنَّ الحكم لا يطبق هنا.

وبالتالي تندرج المروءة تحت نوعي العرف؛ لأنَّ المروءةَ إذا كانت متعلِّقة بالكلام فهي داخلة في فهم مراد المتكلِّم من كلامه، حيث تساعدنا المروءة للوصول إلىٰ ما تكلَّم به المتكلِّم هل هو شيء حسنٌ وممدوحٌ أم أنَّه شيء مذمومٌ.

وإن كانت المروءة متعلِّقة بالتَّصرُّفات والهيئات فهي داخلة فيمعرفة صلاحيّة المحلّ لعلّة الحكم، حيث تساعدنا المروءة في معرفة أنَّ مثل هذا التّصرُّف والهيئة حسنة في المجتمع فتكون مستحبة، أو هي مذمومة فتكون مكروهة ديانة ومانعة من قبول الشَّهادة قضاءً؛ لأنَّ مَن يفعلها لا يمتنع عن الكذب ولا يُبالي بكلام النَّاس عليه، فيكون متهماً في شهادته.

ومن أمثلة ما يكون خارماً للمروءة ـ فلا تقبل شهادة مَن يفعل شيئاً من الأفعال المستخفّة؛ لأنَّه يسقط المروءة فلا يتحاشىٰ عن الكذب[1]، فما يخل بالمروءة يمنع قبول الشهادة وإن لم يكن محرماً[2] ـ:

---

(١) ينظر: الاختيار ٢: ١٤٨.

(٢) ينظر: البحر ٧: ٩٢.

ـ **مسألة**: كشف رأسه في موضع يُعَدُّ فعله خفّة وسوء أدب وقلّة مروءة وحياء، قال عبد الحليم اللكنوي في تغطية الرَّأس في الصَّلاة حيث أرجعها للعرف والمروءة، فقال: «تُكره الصلاة بدون العمامة في البلاد التي عادة سكانها أنَّهم لا يذهبون إلى الكبراء بدون العمامة، بل ولا يخرجون من بيوتهم إلا متعممين، وأما في البلاد التي لا يعتادون فيها ذلك فلا، وقد اشتهر بين العوامّ أنّ الإمامَ إن كان غير متعمم والمقتدون متعممين فصلاتُهم مكروهة، وهذا أيضاً خرق من القول لا دليل عليه، فاحفظ»[1].

ـ **مسألة**: حلق اللحية، أجاب بهذا مفتي دمشق العمادي (ت١١٧١هـ) عندما سئل: في شهادة محلوق اللحية هل تقبل أم لا ؟ فقال: «لم أجد نقلاً صريحاً في المسألة مع ضيق الوقت وكثرة الأشغال، فإن كان حلق اللحية يخل بالمروءة يمنع القبول وإلا فلا»[2].

ـ **مسألة**: البول على الطريق بحيث يراه الناس.

ـ **مسألة**: الأكل على الطريق.

ـ **مسألة**: المشي في السوق بالسروال وحده.

ـ **مسألة**: مد رجله عند الناس.

ـ **مسألة**: مصارعة الشيخ الأحداث في الجامع.

ـ **مسألة**: سرقة لقمة.

ـ **مسألة**: الإفراط في المزح المفضي إلى الاستخفاف.

---

(١) ينظر: نفع المفتي والسائل ص ٣٨.

(٢) ينظر: العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية١: ٣٢٩.

ـ **مسألة:** صحبة الأراذل.

ـ **مسألة:** الاستخفاف بالناس.

ـ **مسألة:** لبس الفقيه قَبَاء.

ـ **مسألة:** لعب الحمام[1].

ونبَّه ابن نجيم[2] على اشتراط الإدمان في خوارم المروءة حتى لا تقبل شهادته.

*** الأصل الثاني: التّشبه بالنّساء:**

يعدّ بحث التشبه بالنساء من الأبحاث المتعلقة بالعرف، وذكر فيه المقصود بالتَّشبه، والمنع من التَّشبه في السنة، وحكم التشبه بالنساء عند الحنفية في النقاط الآتية:

أوّلاً: المقصود بالتَّشبه بالنِّساء:

المقصود بالتَّشبه بالنِّساء: هو تشبه الرِّجال بالنِّساء في اللِّباس والزِّينة والأفعال والكلام لا التَّشبه في أمور الخير.

ففي اللباس والزِّينة:بأن يلبس الرَّجل الملابس التي تختصّ بالنساء مثل لبس المقانع والقلائد والأسورة والخلاخل والقرط ونحو ذلك مما ليس للرجال لبسه، وكذلك تتشبه النساء بالرجال بأن تلبس ما يلبس الرجال كلبس النعال الرقاق والمشي بها في محافل الرِّجال ولبس الأردية والطيالسة والعمائم ونحو ذلك مما ليس لهن استعماله[3].

---

(١) ينظر: البحر٧: ٩٢، ومجمع الأنهر٢: ٢٠٠.

(٢) ينظر: البحر٧: ٩٢.

(٣) ينظر: عمدة القاري٢٢: ٤١.

وتعيين أنَّ هذا اللباس مختصٌّ بالرجال أو النِّساء راجعٌ لعرف كلِّ قوم، فمن جهة الشَّرع يشترط ستر العورة للرجل ما بين السرّة والركبة وما جاوزه فالحكم فيه للمروءة، وللمرأة يشترط ستر العورة وهي جميع جسمها إلا الوجه والكفين بلباس لا يصف الأعضاء وما جاوزه فالحكم للعرف، فتبيَّن أنَّ ما تجاوز ستر العورة لكلٍّ من الرَّجل والمرأة نحتكم فيه للعرف، والعرف يُحدِّد لباس كلٍّ منهما.

قال العَينيّ[1]: «وهيئة اللباس قد تختلف باختلاف عادة كلِّ بلد، فربَّما قوم لا يفترق زيُّ نسائهم من رجالهم، لكن تمتاز النِّساء بالاحتجاب والاستتار»، وهذا صريح من العيني بأنَّ هيئات اللباس المختلفة مسألة عرفية، فيلزمنا أن لا نشدِّد فيها طالما تحقَّقت الشروط السابقة.

وفي الأفعال والكلام: بأن يفعل الرَّجل الأفعال التي هي مخصوصة بالنِّساء كالانخناث في الأجسام والتَّأنيث في الكلام والمشي[2].

والانخناث: وهو التّثني والتَّكسُّر، والاسم الخُنث بالضمّ، ومنه سمي المخنَّث، وتركيب الخنث يَدلُّ على لين وتكسُّر، وتخنَّث في كلامه أي: تَكلَّم بكلام هو الذي يُشبه النِّساء في أقواله وأفعاله وتارةً يكون هذا خلقياً وتارةً تكلُّفاً، وهذا هو المذموم الملعون لا الأوَّل، ويطلق المخنث على الذي يؤتى ويلاط به[3].

أمّا مَن كان ذلك في أصل خلقته، فإنَّه يؤمر بتكلُّف تركه والإدمان على ذلك بالتَّدريج، فإن لم يفعل وتمادى دخله الذَّم، ولا سيما إذا بدا منه ما يدلُّ على الرِّضا.

(١) في عمدة القاري٢٢: ٤١.

(٢) ينظر: عمدة القاري٢٢: ٤١.

(٣) ينظر: عمدة الرِّعاية٢٢: ٤٢.

وأسوأ الأفعال من الرِّجال والنِّساء التي يستحقان عليها الذّمّ والعقوبة، هو الرَّجل الذي يؤتي من دبره، والمرأة التي تتعاطى السحق بغيرها من النساء[١].

ثانياً: المنع من التَّشبه بالنِّساء في السُّنة:

وردت أحاديث عديدة تنهى كلاً من الجنسين عن التَّشبُّه بالآخر، وتريد من كلِّ واحدٍ منهما أن يبقى على الهيئة التي خلقه الله عليها؛ ليؤدي الوظيفة المناطة به، ومن هذه الأحاديث:

١. عن ابن عباس ﷺ، قال: «لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرِّجال بالنساء، والمتشبهات من النِّساء بالرِّجال»[٢].

قال القاري[٣]: «المتشبهين بالنساء من الرِّجال في الزي واللباس والخضاب والصوت والصورة والتكلم وسائر الحركات والسكنات...، والمتشبهات بالرِّجال من النساء: زياً وهيئةً ومشيةً ورفع صوت ونحوها لا رأياً وعلماً، فإنَّ التشبه بهم محمود».

٢. عن ابن عبَّاس ﷺ، قال: «لعن النَّبيُّ ﷺ المخنثين من الرِّجال، والمترجلات من النِّساء، وقال: أخرجوهم من بيوتكم»[٤].

قال العيني[٥]: «والمترجلات أي: النساء الشبيهات بالرِّجال المتكلفات في الرُّجولة وهو بالحقيقة ضد المخنثين؛ لأنَّهم المتشبهون بالنساء»[٦].

---

(١) ينظر: عمدة القاري٢٢: ٤١.

(٢) في صحيح البخاري٧: ١٥٩.

(٣) في مرقاة المفاتيح٧: ٢٨١٨.

(٤) في صحيح البخاري٧: ١٥٩.

(٥) في عمدة القاري٢٤: ١٤.

(٦) ينظر: عمدة الرِّعاية٢٢: ٤٢.

ومعنى أخرجوهم من بيوتكم: أي من مساكنكم ومن بلدكم، فعن أبي هريرة ﵁: «أنَّ النبي ﷺ أتي بمخنث قد خضب يديه ورجليه بالحناء، فقال النبي ﷺ: ما بال هذا؟ فقيل: يا رسول الله، يتشبه بالنساء، فأمر به فنفي إلى النقيع، فقالوا: يا رسول الله، ألا نقتله؟ فقال: إني نهيت عن قتل المصلين»[1].

٣.عن ابن أبي مليكة، قال: قيل لعائشة رضي الله عنها: «إنَّ امرأةً تلبس النعل، فقالت: لعن رسول الله ﷺ الرجُلة من النساء»[2].

والرجُلة من النساء: المتشبهة في الكلام واللباس بالرجال، ويقال: كانت عائشة رجُلة الرأي أي رأيها رأي الرجال، فالتشبه بالرأي والعلم غير مذموم[3].

٤.عن أبي هريرة، قال: «لعن رسول الله ﷺالرَّجل يلبس لبسة المرأة، والمرأة تلبس لبسة الرَّجل»[4].

٥.عن عبد الله بن عمرو ﵄ قال ﷺ: «ليس منّا مَن تشبّه بالرِّجال من النِّساء، ولا من تشبّه بالنِّساء من الرِّجال»[5]: أي لا يفعل ذلك من هو من أشياعنا المقتفين لآثارنا[6].

---

(١) في سنن أبي داود٤: ٢٨٢، وسنن الدارقطني٢: ٣٩٩، والنقيع ناحية عن المدينة وليس بالبقيع.

(٢) في سنن أبي داود٤: ٦٠، ومسند البزار١٧: ٤٠، وشعب الإيمان١٠: ٢٢٥، وقال القاري في مرقاة المفاتيح٧: ٢٨٣٦: إسناده حسن.

(٣) ينظر: مرقاة المفاتيح٧: ٢٨٣٦.

(٤) في سنن أبي داود٤: ٦٠، والسنن الكبرى للنسائي٨: ٢٩٧، وصحيح ابن حبان١٣: ٦٢، ومسند أحمد١٤: ٦١، والمستدرك٤: ٢١٤، وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم.

(٥) في مسند أحمد١١: ٤٦١، والمعجم الكبير١٣: ٤٦١، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد٨: ١٠٣: «رواه أحمد. والهذلي لم أعرفه، وبقية رجاله ثقات. ورواه الطبراني باختصار، وأسقط الهذلي المبهم، فعلى هذا رجال الطبراني كلهم ثقات».

(٦) ينظر: التيسير بشرح الجامع الصغير٢: ٣٢٩.

ثالثاً: حكم التَّشبُّه بالنِّساء:

إنَّ حال التَّشبُّه بالنِّساء لا يختلف كثيراً عن حال المروءة في كونهما يندرجان تحت العرف، فهي أحد مفردات العرف الذي نحتكم إليه.

ومن المعاني المقصودة في الشريعة المطهرة هو تقرير اختلاف الرِّجال عن النِّساء، والسعي لتحقيق ذلك، كما هو مذكور في الأحاديث السالفة.

وهذا المعنى بني عليه العديد من الفروع، والقصد هو التميز بين الرَّجل والمرأة؛ ليحصل التجانس بينهم بعد الزواج وتقوى رغبة كلّ واحد منهما في الآخر، فالسالب والموجب يتجاذبان، والموجب والموجب يتنافران، ولتحقيق التجاذب المستمر بين الرَّجل والمرأة اهتمت الشريعة بأن يتميز كلُّ واحد منهما عن الآخر بمظهره وكلامه وحركاته.

ومن الملاحظ أنَّ علّة الكراهة التحريمية أو التزيهية على حسب الحال للعديد من الأحكام في مشابهة كلِّ واحدٍ منهما للآخر، أو يقولون: «للتخنُّث»، أو «للتزيُّن»؛ لأنَّهامن الهيئات الخاصّة بالنِّساء، كما فعلوا ذلك في منع الرَّجل من العلك ولبس الأصفر وخضاب اليد والرِّجل والتَّزيُّن بدهن الشَّارب والحاجب وأخذ الشَّعر من الحاجب والخدين.

ويتفاوت الحكم بالتَّشبُّه بالنِّساء بحسب تحقّق صورة الفعل ووجود القصد بالتَّشبُّه، فمَن شابه صورة فعل النِّساء كره له تنزيهاً: أي كان فعله مباحاً، ولكنَّه خلاف الأولى، ومَن قصد التَّشبُّه بالنِّساء كان فعلُه مكروهاً تحريماً، ويُمكن لمشابهة الرَّجل للمرأة في صورة الفعل أن تكره تحريماً وإن لم يقصد التشبه إن دخلت في خوارم المروءة.

ومن أمثلة ذلك:

مسألة: التشبه بالمرأة في استعمال العلك:

فإنَّه مختصٌّ بالمرأة؛ لكونه يقوم مقام السِّواك في حقِّها لرقّة لثتها، قال المرغيناني[1]: «يكره للرِّجال على ما قيل إذا لم يكن من علّة، وقيل: لا يستحبُّ لما فيه من التشبه بالنِّساء»، قال ابن الهمام[2]: «أي ولا يكره، فهو مباح بخلاف النِّساء، فإنَّه يستحب لهن؛ لأنَّه سواكهن».

فظاهر الكلام يدلّ على أنَّ العلك في حقّ الرَّجل مباحٌ وخلافُ الأولى وليس مستحباً كما هو في حقّ المرأة؛ لئلا تكون مشابهة بينهم.

قال ابن عابدين[3]: «وكره للمفطرين؛ لأنَّ الدليل ـ أعني التشبه بالنساء ـ، يقتضي الكراهة في حقهم خالياً عن المعارض،«فتح»، وظاهره أنَّها تحريمية «ط»، وقيل: يباح، هو قول فخر الإسلام حيث قال: وفي كلام محمد إشارة إلى أنَّه لا يكره لغير الصائم، ولكن يُستحبُّ للرِّجال تركه إلا لعذر مثل أن يكون في فمه بخر».

ـ **مسألة**: لون اللباس كالحمرة والصفرة والمعصفر:

وفي «المحيط»: ويُكره لبس الثَّوب الأحمر والمعصفر...؛ لأنَّها كسوة النساء، ويكره التشبه بهنّ[4]، فعن علي ﵁، قال: «نهاني النبيّ ﷺ عن القراءة وأنا راكع، وعن

---

(١) في الهداية١: ١٢٣.

(٢) في فتح القدير١: ٢٠٧.

(٣) في رد المحتار٢: ٤١٧.

(٤) ينظر: العقود الدرية٢: ٣٢٣.

لبس الذهب والمعصفر»[١]: أي الثوب المصبوغ بالعصفر. وكذلك المصبوغ بالزعفران وأيضاً المصبوغ بالورس، وهو الأصفر، وهذا النهي خاص بالرِّجال[٢].

ـ **مسألة**: التَّزين بالخضاب لليد والرِّجل:

فهو مباح للمرأة مكروه للرَّجل؛ لأنَّهم ممنوعون عن مثل هذه الزينة، إلا لأجل التداوي، ولأنَّ ذلك تزيّن، وهو مباح للنساء دون الرِّجال، ولأنَّه تشبه بالنِّساء[٣].

ـ **مسألة**: التَّزين بدهن الشارب والحاجب بقصد الزينة:

لأنَّ التَّزين خاصٌّ بالنِّساء، فهي مهما بالغت بالاهتمام بنفسها لزوجها فهو حسن ما لم تظهر به أمام الأجانب، بخلاف الرِّجال فيكون في حقّه التَّجمل، وهو العناية بنفسه ما لم يصل إلى درجة التزين كالنساء ويبقى محافظاً على مروءته، فعنايته بمظهره الذي لا يعدّ خارماً للمروءة يعتبر من التجمّل لا التزين وهو حسن.

قال المَرغينانيُّ[٤]: «ولا بأس بالاكتحال للرِّجال إذا قصد به التداوي دون الزينة، ويستحسن دهن الشارب إذا لم يكن من قصده الزينة؛ لأنَّه يعمل عمل الخضاب».

وقال ابن الهمام[٥]: «في «الكافي»: يستحب دهن شعر الوجه إذا لم يكن من قصده الزينة، به وردت السنة، فقيد بانتفاء هذا القصد فكأنَّه والله أعلم؛ لأنَّه تبرج بالزينة، فعن ابن مسعود رضي الله عنه: «كان النبي ﷺ يكره عشر خصال وذكر منها التبرج بالزينة لغير محلها»[٦].

---

(١) في صحيح مسلم ٣: ١٦٤٨، وسنن الترمذي ٤ :٢٢٦.

(٢) ينظر: التبيين ٦: ٢٣٠، والبحر الرائق ٨: ٢١٦.

(٣) ينظر: منحة السلوك ٣: ١٩، والبحر الرائق ٨: ٢٠٨، ورد المحتار ٦: ٤٢٢.

(٤) في الهداية ٢: ٣٤٧.

(٥) في فتح القدير ٢: ٣٤٧.

(٦) في سنن أبي داود ٢: ٤٨٩، والمجتبى ٨: ١٤١، ومسند أحمد ١: ٣٨٠، وصحيح ابن حبان ١٢: ٤٩٦.

وعن يحيى بن سعيد أنَّ أبا قتادة الأنصاري ﵁ قال لرسول الله ﷺ: «إنَّ لي جَمَّةً أفأرجِّلُها؟ فقال رسول الله ﷺ: نعم وأكرمها، فكان أبو قتادة ربّما دهنها في اليوم مرَّتين لما قال له رسول الله ﷺ: وأكرمها»(١).

فإنَّما هو مبالغة من أبي قتادة ﵁ في قصد الامتثال لأمر رسول الله ﷺ لا لحظ النفس الطالبة للزينة الظاهرة، وذلك لأنَّ الجمال والإكرام المطلوب يتحقق مع دون هذا المقدار...، هذا ولا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة، فالقصدُ الأوّل لدفع الشين وإقامة ما به من الوقار وإظهار النعمة شكراً لا فخراً، وهو أثر أدب النفس وشهامتها، والثاني أثر ضعفها، وقالوا: بالخضاب وردت السُّنة، ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك إن حصلت زينة فقد حصلت في ضمن قصده المطلوب، فلا يضرُّه إذا لم يكن ملتفتاً إليه».

ـ **مسألة**: أخذ الرَّجل لشعر خديه أو حاجبيه:

فيكره منه ما يكون تشبهاً بالمخنثين، وما لم يصل إلى هذا الحدّ فهو مباح، ولا يوجد فرق بين النتف والحلق في الحكم، ففي «المضمرات»: ولا بأس بأخذ الحاجبين وشعر وجهه ما لم يشبه المخنث. اهـ، ومثله في «المجتبى»، وقال الطحطاوي: «ولا بأس بأن يأخذ شعر الحاجبين وشعر وجهه ما لم يتشبه بالمخنثين، ومثله في «الينابيع» و«المضمرات»، والمراد ما يكون مشوهاً؛ لخبر: «لعن الله النامصة والمتنمصة»(٢) »(٣).

---

(١) في الموطأ ٢: ٩٤٩.

(٢) سبق تخريجه في الصفحة السابقة.

(٣) في حاشية الطحطاوي على المراقي ٢: ٥١٢. وينظر: الفتاوى الهندية ٥: ٣٥٩، وبريقة محمودية ٤: ١٧٤، ٤: ٨٣.

فهذه الأمثلة توضح وجود علامات فارقة بين الرَّجل والمرأة، مثل التزين فهو خاص بالمرأة، فإن فعله الرَّجل كان متشبهاً، وكذلك التخنيث؛ لأنَّه مشابهة المرأة في سلوكها، فهو من التشبه فيمنع منه، وكل هذا يندرج تحت أصل التشبه الممنوع بين الجنسين.

ـ **مسألة:** قص المرأة شعر رأسها:

إن قصَّ المرأة لشعر رأسها من المباحات ما لم يشبه شعر الرِّجال؛ لما فيه من صلاح العباد من تزيّن المرأة لزوجها، وقد ورد بعض العبارات في كتب الحنفية تمنع المرأة من حلق شعرها، فاستُنِد في تحريم تقصير المرأة شعرها لها، ولما فيه من التَّشبُّه بغير المسلمين، ومن هذه العبارات:

ذكر في «النَّوازل» في كتاب النكاح: سُئِل أبو بكر الفضلي عن امرأة قطعت شعرها قال: عليها أن تستغفر الله تعالى وتتوب ولا تعود إلى مثله، قيل: فإن فعلت ذلك بإذن زوجها، قال: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، قيل له: لم لا يجوز ذلك لها: قال: لأنَّها شبهت نفسها بالرجال، وقد قال النّبيّ ﷺ: «لعن اللهُ تعالى المتشبهين من الرِّجال بالنِّساء، والمتشبهات من النِّساء بالرِّجال»[1]، ولأنَّ الشَّعر للمرأة بمنزلةِ اللحية للرَّجل، فكما لا يحلّ للرَّجل أن يقطع لحيته لا يحلُّ للمرأة أن تقطع شعرها، قيل له: وإذا وصلت المرأة شعرها بشعر غيرها قال: لا يحلُّ لها ذلك»[2].

قال الحَصْكَفيُّ[3]: «وفي «المجتبى»: «قطعت شعر رأسها أثمت ولعنت، زاد في

---

(١) في صحيح البخاري٧: ١٥٩، وسنن أبي داود٤: ٦٠.

(٢) ينظر: نصاب الاحتساب ص١٤٣.

(٣) في الدر المختار٦: ٤٠٧.

«البزازية» وإن بإذن الزوج؛ لأنَّه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولذا يحرم على الرَّجل قطع لحيته، والمعنى المؤثر التَّشبُّه بالرِّجال».

ويُمكن مناقشة هذه النُّصوص بما يلي:

أ.إنَّ هذه النصوص في منع المرأة من الحلق في الحجّ كما هو السُّنَّة للرَّجل، قال تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح: ٢٧]، وعن ابن عمر ﷺ: «إنَّ رسول الله ﷺ قال: اللهم ارحم المحلقين، قالوا: والمقصرين يا رسول الله، قال: اللهم ارحم المحلقين، قالوا: والمقصرين يا رسول الله، قال: والمقصرين»[1]، كما ورد عن عليّ رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله ﷺ أن تحلق المرأة رأسها»[2]، فليس على المرأة للتَّحلُّل أن تحلقَ شعر رأسها، كما هو الحال للرَّجل؛ لأنَّ شعرَ رأسها زينة لها، ولم تؤمر بإزالة زينتها للتَّحلل، كما أنَّ اللحية للرَّجل زينة له فلم يؤمر عند التَّحلل بحلقها، فكان حلق شعر رأسها من المثلة لها،قال المَرغينانيُّ[3]: «ولأنَّ حلق الشَّعر في حقِّها مثلة، كحلق اللحية في حق الرِّجال».

ب.إنَّ الحلقَ ممنوعٌ للمرأة لما فيه الشناعة والبشاعة للمرأة، فيذهب جمالها وزينتها، قال السَّرَخْسيّ[4]: «ولأنَّ الحلق في حقها مثلة، والمثلة حرام، وشعر الرأس زينة لها كاللحية للرَّجل فكما لا يحلق الرَّجل لحيته عند الخروج من الإحرام لا تحلق هي

---

(١) في صحيح مسلم ٢: ٩٤٥، وصحيح البخاري ٢: ٦١٦.

(٢) في سنن الترمذي٣: ٢٤٨، وسنن النسائي الكبرى٨: ٣١٢، ومسند البزار٢: ٩٢، وقال: وهذا الحديث لا نعلم أحداً تابع معلى بن عبد الرحمن على روايته وقد حَدَّثَ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بِأَحَادِيثَ لَمْ يُتَابَعْ عليها.

(٣) في الهداية٤: ٢٧٤، مع البناية.

(٤) في المبسوط٤: ٣٣.

رأسها»، وقال القاري(١): «وذلك لأنَّ الذوائب للنساء كاللحى للرِّجال في الهيئة والجمال».

وهذا يبيّن لنا أنَّ المنع من الحلق كيلا يؤدي إلى إزالة زينة المرأة، ويعتبر من التَّمثيل بها: كحلق الرأس تماماً مثلاً، أو التقصير بما يشبه الرِّجال، وأمَّا ما يعدُّ من التقصير من باب زيادة جمال المرأة ويُرغب الرَّجل فيهافلا شكّ أنَّه مستحنٌ لا سيما إذا طلب منها زوجها ذلك.

ج.إن مصطلح الحلق يستخدم ويُراد به إزالة الشَّعر تماماً، وهذا ممنوعٌ، وليس المقصود به تقصير المرأة للتزيُّن لزوجها، فيكون المقصود بقطعت شعرها: أي حلقته، والتَّقصير بقصِّ بعض الشَّعر حاصلٌ في كلّ زمان ومكان للمرأة؛ لأنَّ المرأة لا بُدّ لها في كلِّ مدّة من الزَّمن أن تزيلَ الزَّائدَ من شعر رأسها، ويرجع مقداره للعرف في ذلك بما لا يؤدّي إلى إزالة زينتها، فعُلِم أنَّ التَّقصير غير مقصود من المنع عند الفقهاء.

د.إن استدلال الفقهاء: لا طاعة لمخلوق... ولعن الله تعالى المتشبهين.... يدلُّ على أنَّها شابهت الرَّجل بأن حلقت تماماً أو قصّرت مثل الرَّجل وأزالت جمالها، فكان ما تفعله معصية، بخلاف ما لو قصّرت شعرها بما يزيد جمالها في نظر زوجها، فلن تكون واقعة تحت هذا النهي.

هـ.صرَّح الفقهاء أنَّ العلة المؤثرة في تحقيق الإثم هو تشبه المرأة بالرَّجل، وهذا يكون بالحلق والتَّقصير بما يشبه الرِّجال، قال ابن عابدين(٢): «العلة المؤثرة في إثمها التَّشبُّه بالرِّجال، فإنَّه لا يجوز كالتَّشبه بالنِّساء»، وانتفاء التشبه في تقصيرها ينفي الإثم.

---

(١) في مرقاة المفاتيح٧: ٢٨٤٥.

(٢) في رد المحتار٦: ٤٠٧.

و.إن الكتب التي ذكرت هذا سواء «النوازل» أو «البزازية» فإنَّها من كتب الفتاوىٰ، ومعلوم أنَّه لا يؤخذ بكلِّ ما فيها ما لم نجد لها أصلاً فقهياً نبني الحكم عليه، قال ابن عابدين: «ولهذا صرَّح علماؤنا بأنَّه لا يُفتىٰ بما في كتب الفتاوىٰ إذا خالف ما في المتون والشروح، وقد ذكر الإمام قاضي القضاة شمس الدّين الحريريّ أحد شرّاح «الهداية» في كتابه «إيضاح الاستدلال علىٰ إبطال الاستبدال» نقلاً عن الإمام صدر الدين سليمان: أنَّ هذه الفتاوىٰ اختيارات المشايخ، فلا تُعارض كتب المذهب، قال: وكذا كان يقول غيره من مشايخنا، وبه أقول أيضاً»(١).وقال اللكنويّ: "ينبغي للمفتي أن يجتهد في الرجوع إلىٰ الكتب المعتمدة، ولا يعتمد علىٰ كلِّ كتاب، لا سيما الفتاوىٰ التي هي كالصحاري ما لم يعلم حال مؤلفه وجلالة قدره"(٢).

س.إنَّ هذا المسألة نقلت في الكتب غير المحققة والمنقحة مسائلها مثل:«المجتبىٰ» و«الدر المختار» للحصكفي، قال اللكنوي: «طالعت «القنية» و«المجتبىٰ» فوجدتهما علىٰ المسائل الغريبة حاويين، ولتفصيل الفوائد كافيين، إلا أنَّه صرَّح ابن وهبان وغيره: أنَّه معتزلي الاعتقاد، حنفي الفروع، وتصانيفه غير معتبرة ما لم يوجد مطابقتها لغيرها؛ لكونها جامعة للرطب واليابس»(٣).وقال ابن عابدين: ««الدر المختار»، و«الأشباه والنظائر» ونحوها فإنَّها لشدة الاختصار والإيجاز كادت تلحق بالألغاز مع ما اشتملت عليه من السقط في النقل في مواضع كثيرة وترجيح ما هو خلاف الرَّاجح، بل ترجيح ما هو مذهب الغير مما لم يقل به أحد من أهل المذهب»(٤)، والله أعلم وعلمه أحكم.

---

(١) ينظر: تنبيه الولاة و الحكام ص ٣٦٦.

(٢) ينظر: النافع الكبير ص٢٦.

(٣) الفوائد البهية ص٣٤٩.

(٤)شرح عقود رسم المفتي ١: ١٣.

ـ **مسألة:** حلق الرجل لحيته وتقصيرها:

فإن كان في العرف أنَّ حالق لحيته متشبهاً بالنِّساء في نظر المجتمع فيلحق بالتَّشبه بالنساء، ويكون عليه حكم التشبه من الكراهة التنزيهة في مشابهة الفعل أو الكراهة التحريمة إن وجد القصد منه، ما لم يصل التشبه بالنساء في حلق اللحية إلى كونه خارم للمروءة، فحينئذ يكون مكروهاً تحريماً.

ولا شك أنَّ تطبيق مثل هذا الأصل يتفاوت من مجتمع لآخر، والظاهر أنَّ عامة المجتمعات في هذا العصر لم يَعد الحلق للحية تشبهاً بالنساء فيها، وبالتالي لا يتأثر بأحكام التَّشبُّه بالنساء، وإن وجدنا مجتمعاً يعدّ الحلق من التشبه بالنساء فينطبق عليه حكمه السابق، والله أعلم.

وقد تعارضت بعض النصوص من كتب متأخري الحنفية فيما يتعلق بحلق أو تقصير اللحية، فمرّ في المسألة السابقة حرمة ذلك عن «البزازية» و«النوازل».

وظهر لنا في مسألة تقصير المرأة شعرها أنَّ مبنى المسألة على المثلة؛ لما فيها من التَّقبيح للمرأة وإزالة جمالها، فيكون هذا المعنى موجوداً في اللحية كذلك، وقضية القبح والجمال مردها للعرف إجمالاً، فإن كان تقصير الرَّجل لحيته أو حلقها لا يعد مثلة في العرف، لم تعد هذا الحرمة قائمة، وهذا ما أجاب به ابن العماد عندما «سئل في شهادة محلوق اللحية هل تقبل أم لا؟ فقال: لم أجد نقلاً صريحاً في المسألة مع ضيق الوقت وكثرة الأشغال، فإن كان حلق اللحية يُخِلُّ بالمروءة يُمنع القبول، وإلا فلا، قال في «المنح» ما يُخِلُّ بالمروءة يمنع قبولها، والمروءة أن لا يأتي الإنسان بما يعتذر منه مما يبخسه عن مرتبته عند أهل الفضل اهـ، ومثله في «البحر»، قال في «غاية البيان»: قال محمد:

وعندي المروءة الدِّين والصلاح»[١]، ومعلوم أنَّ المروءة مرجعها للعرف.

وما ورد في بعض روايات أحاديث اللحية يبين أنَّ السبب في إعفاء اللحية، هو مخالفة المشركين، فعن ابن عمر رضي الله عنه قال ﷺ: « خالفوا المشركين أحفوا الشوارب وأوفوا اللحى»[٢]، وعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال ﷺ: «جزوا الشوارب وأرخوا اللحى خالفوا المجوس»[٣]، قال ابن الهمام[٤]: «فهذه الجملة واقعة موقع التعليل»: أي جملة: «خالفوا المشركين»، أو «خالفوا المجوس».

وهذا صريحٌ في النَّصّ بأنَّ علَّةَ الإعفاء هي المخالفةُ لغير المسلمين على اختلاف أصنافهم من مشركين أو مجوس أو أهل كتاب، وهذه العلَّة في المخالفة تفيد الإثم إن كان حلق اللحية شعاراً لهم ويقصد التشبه بهم ويفعله ابتداءً وليس عرفاً عاماً في المجتمع، ولم يبق شيءٌ من هذه الضوابط عموماً، فلم يعد الحلق شعاراً لغير المسلمين، بل إنَّ رجال الدِّين عندهم مشهورون بإطالة اللحى فأصبحت المخالفة تقضتي عدم الإطالة، ولا يُقصد التشبه بغير المسلمين في الحلق، وصار الحلق والتقصير عرفاً عاماً في المجتمع، فلم يبق الحكم لهذه العلة كما كان، والله أعلم.

* * *

(١) ينظر: تنقيح الفتاوى الحامدية١: ٤٢٩، ولم يوافق ابن عابدين ابن العماد على التأصيل للحية، والفقه في المسألة مع ابن العماد، والله أعلم.

(٢) في صحيح مسلم١: ٢٢٢.

(٣) في صحيح مسلم١: ٢٢٢.

(٤) في فتح القدير٢: ٣٤٨.

المبحث الثاني: قاعدة الضرورة:

تُعَدُّ الضرورة من الأصل الكبير في قواعد علم رسم المفتي، ومعلومٌ أنَّ الضرورة مغيرةٌ للأحكام بخلاف العرف فإنَّه معرف للأحكام.

وتغيير الضَّرورة للأحكام كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِۗ﴾ [الأنعام:١١٩]، فعندما حصلت ضرورة تغير الحكم، فجاز أكل الميتة والخنزير وشرب الخمر.

ويندرج تحت الضرورة أصول عديدة، ونقتصرهاهنا على عرض تطبيقين من أصول الضَّرورة، وهما:

*** الأصل الأوّل: عموم البلوى:**

إنّ الكلامَ عن عموم البلوى متشعبٌ وطويلٌ؛ لما له من أهميةٍ كبيرةٍ في تطبيق الأحكام الشَّرعية، فأحد قواعد علم رسم المفتي هو عموم البلوى، وهو متفرِّعٌ عن الضرورة.

وعموم البلوى يظهر فيها معنى الضَّرورة فتأخذ حكمها، كما هو الحال في الهرة فبسبب عموم البلوى فيها، وأنها تكثر في البيوت وتشرب من مائها، تغيّر حكمها من نجسة لطاهرة؛ رفعاً للحرج، فعن أبي قتادة رضي الله عنه قال ﷺ: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات»[1].

والأمرُ الذي تعمّ به البلوى: هو ما يحتاج إليه الخاصّ والعامّ، أو ما تمسّ به الحاجة في الأحوال الأكثرية، أو ما لا يُمكن الاحتراز عنه، أو ما عسر الاجتناب عنه[2].

---

(١) في صحيح ابن خزيمة ١: ٥٥، وصحيح ابن حبان ٤: ١١٥، وسنن الترمذي ١: ١٥١، وصححه.

(٢) ينظر: ترويح الجنان ص٣١.

والأَولى في تعريفه: **تأثير شيوع ما هو مخالفٌ لأصل شرعيّ إن أُلحق بأصل شرعيّ آخر يجوِّزه.**

ومن أمثلة ذلك:

ـ **مسألة:** الهرة بسبب انتشارها في البيوت انتقلت من النَّجاسة؛ لأنها غير مأكولة اللحم إلى الطهارة؛ لوجود الضرورة.

ـ **مسألة:** الأرواث في الطُّرقات انتقلت من النَّجاسة إلى العفو فيها؛ لتعذُّر صيانة الخفاف والنعال عنها، فتحقَّقت فيها الضَّرورة لعموم البلوى بها، بخلاف خرء الدجاج والعذرة؛ لأن ذلك قلما يكون في الطرق، فلا تعم البلوى بإصابته، وبخلاف بول ما يؤكل لحمه؛ لأن ذلك تنشفه الأرض ويجف بها فلا تكثر إصابته الخفاف والنعال[١]، فعن محمد رضي الله عنه: أنه لما دخل الري ورأى البلوى أفتى بأن الكثير الفاحش لا يمنع أيضاً، وقاسوا عليه طين بخارى، وعند ذلك رجوعه في الخف يروى[٢].

ـ **مسألة:** طهارة الماء رغم مروره على نجاسة، كماء الثلج إذا جرى على طريق فيه سرقين ونجاسة إن تغيبت النجاسة واختلطت حتى لا يرى أثرها يتوضأ منه ولو كان جميع بطن النهر نجساً، فإن كان الماء كثيراً لا يرى ما تحته فهو طاهر، وإن كان يرى فهو نجس، وفي «الملتقط» قال بعض المشايخ: الماء طاهر، وإن قلّ إذا كان جارياً، قال العمادي: وهذه المسائل يستأنس بها لما عمت به البلوى في بلادنا من اعتيادهم إجراء الماء بسرقين الدواب[٣].

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ١: ٨١.

(٢) ينظر: الهداية ١: ٢٠٦.

(٣) منحة الخالق ١: ٨٩.

واتفاق الأئمة الثلاثة أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمّد على أنَّ عموم البلوى سبب للتخفيف في الأحكام الشرعية، فيقع الاتفاق على صدق القضية المشهورة، وهي أنَّ ما عمت بليته خفت قضيته[1].

ـ **مسألة**: لبس الحرير فالمعتمد حرمة لبسها للرَّجل سواء كانت ملتصقةً على الجسم أو يوجد حائل بينها وبين الجسم، وعن أبي حنيفة: إنَّما يحرم إذا مست الجلد. قال في «القنية»: وهي رخصةٌ عظيمةٌ في موضع عَمَّت به البلوى[2]، فلا يكره لبس الحرير إذا لم يتصل بجلده حتى لو لبسه فوق قميص من غزل أو نحوه لا يكره[3].

ـ **مسألة**: النجاسة الرطبة التي تصيب الخفّ فلا تطهر إلا بالغسل، وعند أبي يوسف إذا مسحه بالأرض حتى لم يبق أثر النجاسة يطهر؛ لعموم البلوى[4].

ـ **مسألة**: بيع الثمر على الشجر بشرط الترك فإن لم يكن تناهى عظمه فالبيع فاسد عند الكلّ، وإن كان قد تناهى عظمه فهو فاسد عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وهو القياس، ويجوز عند محمد استحساناً، واختاره الطحاوي؛ لعموم البلوى[5].

ـ **مسألة**: النذر بشرط ووجد الشرط وفّى بالمنذور وإن علَّقه بشرط لا يريد كونه: كإن شربت الخمر فعليّ ألف دينار، وعن أبي حنيفة: أنّه مخيّر بين الوفاء أو الكفّارة؛ لأنَّ فيه معنى اليمين، وهو المنع، وهو بظاهره نذرٌ، فيتخيّر ويميل إلى أي الجهتين شاء بخلاف ما إذا كان شرطاً يريد كونه كقوله إن شفى الله مريضي لانعدام معنى اليمين

---

(١) ينظر: البحر ١: ٢٤١، والدر المختار ١: ٣١٦.

(٢) ينظر: رد المحتار ١: ٣٥١.

(٣) ينظر: لسان الحكام ١: ٣٧٨.

(٤) ينظر: الهداية ١: ٣٦.

(٥) ينظر: فتح القدير ٦: ٢٨٧.

فيه، قال في «الهداية» وهذا التفصيل هو الصحيح وبه كان يفتي إسماعيل الزاهد كما في «الظهيرية»، وقال الولوالجي: مشايخ بلخ وبخارى يفتون بهذا، وهو اختيار شمس الأئمة؛ لكثرة البلوى في هذا الزمان[١].

ـ **مسألة**: زلة القارئ: توسع المتأخرون: كابن مقاتل وابن سلام وإسماعيل الزاهد وأبي بكر البلخي والهندواني وابن الفضل والحلواني، بخلاف المتقدمين: كأبي حنيفة وأبو يوسف ومحمد، فقالوا: إنَّ الخطأ في الإعراب لا يفسد مطلقاً ولو كان اعتقاده كفراً؛ لأنَّ أكثر النَّاس لا يميزون بين وجوه الإعراب. قال قاضي خان: وما قال المتأخرون أوسع، وما قاله المتقدمون أحوط؛ وإن كان الخطأ بإبدال حرف بحرف، فإن أمكن الفصل بينهما بلا كلفة كالصاد مع الطاء بأن قرأ الطالحات مكان الصالحات فاتفقوا على أنَّه مفسد، وإن لم يمكن إلا بمشقة كالظاء مع الضاد والصاد مع السِّين فأكثرهم على عدم الفساد؛ لعموم البلوى[٢].

ـ **مسألة**: إجارة القناة مع الماء يفتى بالجواز؛ لعموم البلوى، والأصلُ عدم الجواز؛ لوقوع الإجارة على استهلاك العين مقصوداً إلا إذا آجر الأرض، فحينئذٍ يدخل الماء تبعاً فيجوز[٣].

ـ **مسألة**: المزارعة والمساقاة يفتى بقول أبي يوسف ومحمد؛ لمكان الضرورة والبلوى[٤].

---

(١) ينظر: البحر الرائق ٤: ٣٢٠، ومن قواعد المتقدمين: أنَّ المعتبر عدم الفساد عند عدم تغيّر المعنى كثيراً وجود المثل في القرآن عند أبي يوسف، والموافقة في المعنى عندهما.

(٢) ينظر: رد المحتار ١: ٦٣١.

(٣) ينظر: الدر المختار ٦: ٣٦.

(٤) ينظر: التبيين ٥: ١٢٥.

ففي هذه المسائل على اختلافها كانت المسألة من وجه أو قول لا تجوز، ومن وجه آخر أو قول آخر تجوز، فأثر عموم البلوى في اختيار الجواز وتقديمه على غيره، سواء كانت إحداهما قياس والأخرى استحسان، أو إحداهما قول لمجتهدٍ والأخرى قول لمجتهد آخر.

وأما قصر تأثير البلوى على أبواب الطهارة والنجاسة؛ لأنَّها من الأعمال المتكررة في حياة المسلم ويحتاج إليها يومياً مع تكرارها في اليوم الواحد، كما قال اللكنوي[1]: «إنَّ عموم البلوى، إنَّما يؤثر في باب الطهارة والنجاسة، لا في باب الحرمة والإباحة، صرَّح به الجماعة..... ، ولو فرض صحة ذلك للزم إباحة المنكرات التي عمّت به البلوى: كالغيبة، وأكل الربا، واستماع الملاهي، وغير ذلك من الأمور المنهية».

وهذا محلُّ نظر؛ لأنَّ ما سبق ذكره لشمول عموم البلوى لعامة أبواب الفقه من اليمين والبيوع والإجارة والمزارعة والمساقاة والصَّلاة واللباس ينفي هذا التخصيص بأبواب الطَّهارة والنَّجاسة، ولا تحصل بذلك إباحة جميع المنكرات؛ لأنَّ شرط الجواز بعموم البلوى وجود قول مجتهد فيها أو أصل فقهيّ معتبر يبنى عليه الحكم بالجواز لعموم البلوى، والغيبة والربا والملاهي لا وجه لاعتبارها؛ لكثرة فسادها وضررها، وقوة أدلة حرمتها.

* * *

(١) في ترويح الجنان ص٣١.

*** الأصل الثاني: تأثير المشقّة في الطهارة[١]:**

ونعرض ما يتعلق بالمشقّة في النقاط الآتية:

أولاً: معنى المشقّة لغة واصطلاحاً:

لغة: الجهد والعناء، والتعب، والشدة، والأمر الصعب، والشدة، والجهد، والعناء[٢]، وهي تدل على معاني متقاربة.

واصطلاحاً: الصعوبة والعَنَاء الخارجان عن الحدّ المحتمل في العادة، وأيضاً يعرفونها: بالصعوبة التي تصادف الشيء[٣]، فالمشقة المعتبرة في التعريف ما كانت خارجة عن العمل، فلا تدخل المشقة الملازمة للعبادة والتي لا تنفك عنها.

ثانياً: أدلة اعتبار المشقة المغيرة للأحكام:

لا يخفى على النَّاظر في نصوص الكتاب والسُّنة كثرة مراعاة النُّصوص لجانب التَّيسير والتَّخفيف في الأحكام، وأنّ الأصلَ في التَّشريع هو التَّيسير والتَّسهيل، وأن المشقة غير مرادة في التشريعات؛ فإن وجدت في بعضها كان تبعاً لا قصداً.

أمّا النَّصوص الواردة في التَّيسير وترك المشقة والتعسير فكثيرة جداً، ويُمكن ذكر بعضها كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:٧٨]، وقوله ﷻ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء:٢٨]، وقوله سبحانه: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة:٦].

---

(١) كل بحث المشقة في الطهارة مستخلص من بحث الدكتور محمد النجار: ضابط المشقة المغير للأحكام عند الحنفية، وتطبيقاتها في باب الطهارة.

(٢) ينظر: القاموس المحيط ٧: ٥٣٤.

(٣) ينظر: درر الحكام في شرح مجلة الأحكام ١: ٣٥.

أما ما جاء في السنة من أحاديث التَّيسير ورفع الحرج فكثيرة، منها قوله ﷺ: «بعثت بالحنيفية السمحة»[١]، وقوله ﷺ: «أحب الدين إلى الله تعالى الحنيفية السمحة»[٢]، وقد خرّج الفقهاء على هذه القاعدة جميع الرخص الشرعية وتخفيفاتها[٣].

وعن عائشة رضي الله عنها قالت:«ما خُير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثمًا»[٤].

ثالثاً: ضابط المشقة المغيرة المعتبرة:

حتى تعتبر المشقة مغيرة ومؤثرة على الحكم بالتخفيف أو الإلغاء لا بد من توفر عدة شروط فيها، ويتناول هذا المطلب أهم هذه الشروط وهي:

١ .أن لا تصادم نصاً شرعياً، وأن لا يعود اعتبارها لإلغاء النص الشرعي:

لا تخلو تكاليف الشارع الحكيم من مشقةٍ لا تنفك عنها العبادة، فإذا جاء النص الشرعي بتكليف عبادةٍ، وهذه العبادة يترتب على أدائها الوقوع في المشقة، وهذه المشقة مما لا تنفك عنه العبادة، ولا يمكن أداء العبادة إلا بوجودها، فلا يمكن أن نقول بإلغاء هذه المشقة وسقوطها لأنّ تركها هو تركٌ للنص الشرعي، فإذا تُركت المشقة تُركت العبادة فأدى إلى ترك النص لا محالة.

قال ابنُ نُجيم[٥]: «المشقّة والحرج، إنما يُعتبران في موضع لا نصّ فيه».

---

(١) في مسند أحمد٣٥: ٦٢٣.

(٢) في المعجم الأوسط٧: ٢٢٩.

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر ص ٦٤.

(٤) في صحيح البخاري٤: ١٨٩.

(٥) في الأشباه والنظائر ص٧٢.

وقال علي حيدر[١]: «يجب أن يُعلم أنّ المشقة تجلب التيسير إذا لم يوجد نص، وأما إذا وجد النص، فلا يجوز العمل خلاف ذلك النص بداعي جلب التيسير وإزالة المشقة».

بناءً على هذا إذا كانت المشقة غير منصوص عليها، بأن لم يرد في الشرع الأمر بها، وكانت خارجة عن العبادة، بأن أمكن تأدية العبادة بدون هذه المشقة وكانت منفكة عن العبادة، كالصلاة في الحرِّ والبرد، والمشقة الواقعة في السفر لأداء مناسك الحج، والوضوء والغسل بالماء البارد، حينئذٍ جاز لنا أن نعتبر هذه المشقة سبباً في تخفيف الحكم؛ لأن هذه المشقة غير مقصودة ولا منصوص عليها.

٢. أن تكون المشقّة خارجة عن العبادة، بحيث يمكن أن تنفك عنها العبادة:

حتى تعتبر المشقة مؤثرة على الحكم لا بد أن تكون خارجة عن العبادة، ويمكن أداء العبادة بدونها، أما المشاق الداخلة في حقيقة العبادة بحيث لا يمكن أداء العبادة إلا بها فهذه المشقة لا تعتبر أبداً في تغيير الحكم أو إسقاطه، لأن سقوط المشقة يعني سقوط العبادة.

فالمشاق بحسب انفكاكها عن العبادة على نوعين:

النوع الأول: إما أن لا تنفك عنها العبادة أبداً، بحيث لا يمكن تأدية العبادة إلا مع وجود المشقة، فهذه المشقة لا أثر لها ولا تأثير في إسقاط العبادة أبداً، قال ابن نجيم: «المشاق على قسمين: **مشقة لا تنفك عنها العبادة غالباً**، كمشقة البرد في الوضوء والغُسل ومشقة الصوم في شدة الحر وطول النهار، ومشقة السفر التي لا انفكاك للحج

(١) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام ١: ٣٦.

والجهاد عنها، ومشقة ألم الحد ورجم الزناة، وقتل الجناة وقتال البغاة، **فلا أثر لها في إسقاط العبادات في كل الأوقات**»[١].

والنوع الثاني: أن تكون المشقّة خارجة عن العبادة، بحيث يمكن انفكاكها عن العبادة غالباً، هذا النوع يمكن للمشقة أن تؤثر فيه على الحكم وتغيره؛ لأن المشقة جاءت بسبب خارج عن العبادة.

٣.أن تكون المشقة كبيرة غير محتملة أو يمكن احتمالها ولكن مع لحوق ضرر:

وهذه المشقة الخارجة عن العبادة والطارئة عليها تنقسم بحسب قوتها وضعفها على ثلاث مراتب وهي:

أ.مشقة عظيمة فادحة، يظهر أثرها في هلاك النفس أو فوات الأطراف ومنافع الأعضاء، فهذه المشقة معتبرة وموجبة للتخفيف، ويسقط بسببها وجوب العبادة، مثاله: إذا لم يتسير الحج إلا من طريق البحر، وغلب على الطريق عدم السلامة، فعندها لا يجب الحج لعدم أمن الطريق.

ب.مشقة خفيفة، كالوجع البسيط الحاصل بتأدية العبادة أو تعكر المزاج، فهذه المشقة لا التفات لها ولا اعتبار بها في اسقاط شيء من العبادات، كالوجع البسيط في الأصبع أو الصداع في الرأس أو تعكير مزاج خفيف، فلا تؤثر هذه في الحكم ولا يلتفت إليها؛ لأن تحصيل مصالح العبادات أولى من دفع مثل هذه المفاسد التي لا أثر لها.

ج.مشقة متوسطة، وتكون بين هاتين المشقتين، وضابطها يظهر في حصول مرضٍ

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر ص٧٠- ٧١.

أو زيادة مرض أو خشية وقوع مرض، فهذه المشقة معتبرة ومؤثرة في الحكم ومبيحة لترك العبادة، كالمريض في رمضان يخاف إن صام زيادة في مرضه أو تأخر في الشفاء فجاز الفطر له، ومثله في المرض الذي يبيح التيمم[1].

ومن تطبيقات المشقة في الطهارة:

ـ مسألة: طهارة مياه الآبار إذا وقع فيها روث الحيوان:

الأصل في المذهب أنّه إذا وقع بعرُ مأكول اللحم في ماء قليل فإنه يُنجّسه بمجرّد الوقوع، ولكنهم استثنوا مياه الآبار استحساناً للضرورة ورفعاً للحرج فحكموا بطهارة مائها[2].

وجه الاستثناء أن ماء البئر يُعتبر قليلاً، فإذا وقع فيه بعرٌ ولو قلّ فالأصل هو الحكم بنجاسة ماء البئر وهو القياس في المذهب، إلا أنهم تركوا العمل بالقياس للمشقة، وحكموا بطهارة ماء البئر إذا كان البعر الواقع قليلاً.

قال الزيلعي[3]: «لا يُنزح ماء البئر بوقوع بعرتي إبل وغنم فيها، وهذا استحسان والقياس أن يتنجس الماء مطلقاً لوقوع النجاسة في الماء القليل كالإناء».

وتعليلهم جاء للضرورة، لذلك لم يُفرّقوا في معتمد المذهب بين البعر المتكسّر والصحيح، والرطب واليابس، والروث والبعر والخثي[4].

حتى أنّهم أطلقوا الحكم في جميع الآبار، فلم يُفرّقوا في الصحيح من المذهب بين آبار الفلوات والآبار التي في المصر لاشتراكهما بعلة الضرورة[5].

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر ص٧٠- ٧١.

(٢) ينظر: الاختيار في تعليل المختار ١: ٢٤.

(٣) ينظر: تبيين الحقائق ١: ١١٨.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ١: ٧٦.

(٥) ينظر: تبيين الحقائق١: ١١٨.

ـ **مسألة:** طهارة الخفّ المتنجّس بالدلك سواء كانت النجاسة يابسة أو رطبة:

إذا أصاب الخفَّ نجاسةٌ جافة أو رطبةٌ ثم جفت، فدلكه بالتراب طهر، وهذا هو القياس وما عليه أصل المذهب[1].

أما إذا كانت النجاسة على الخف رطبة لها جِرمٌ ففركها بالتراب، فإنه لا يطهر بناءً على أصل المذهب؛ إذ لابد من غسلها لتطهر، وهذه رواية «الأصل»[2]، وهو ما جرت عليه عامة المتون والشروح في المذهب[3]، وهذا هو القياس في المذهب، إذ لا يطهر الخف من النجاسة الرطبة إلا بالغسل بالماء فقط.

إلا أنه للمشقة الحاصلة وكثرة الابتلاء بما يصيب خِفاف الناس من النجاسات الجامدة والرطبة، وقع التيسر في تطهير النعل الذي أصابته النجاسة الرطبة التي لها جِرمٌ، فلو مسحه بالأرض بحيث لا يبقى للنجاسة أثرُ حينئذٍ يحكم بطهارته لعموم البلوى، وهذه رواية عن أبي يوسف رحمه الله، إذ لم يشترط جفاف النجاسة لتطهيرها[4].

قال الموصلي[5]: «من غير فصلٍ بين اليابس والرطب والمستجد وغيره للضرورة العامة، وعليه أكثر المشايخ»، وتابعه الشُّرُنبلالي[6] وذكر أنّ أكثر مشايخ المذهب عليها وهي المختارة للفتوى.

ـ **مسألة:** اعتبار بول الهرة والفأرة عفوٌ في الثياب:

بول الهرة والفأرة نجسان لحرمة أكل لحمها، والأصل في حكم نجاسة بولهما أن

---

(١) ينظر: الاختيار ١: ٤٥.

(٢) ينظر: المحيط البرهاني ١: ٢٠٣.

(٣) ينظر: العناية ١: ١٩٦.

(٤) ينظر: العناية ١: ١٩٦.

(٥) في الاختيار ١: ٤٥.

(٦) في مراقي الفلاح ص ٦٨.

يعم جميع ما يقع عليه فيُحكم بتنجسه، إلا أنّ بعض فقهاء المذهب استثنوا ما إذا وقع بول الهرة والفأرة على الثياب وما شابهها فحكموا بأنه عفوٌ، وذلك للمشقة في التحرز عن إصابته الثياب ولعموم البلوى كونهما من الطوافين في البيوت.

أما حكم بول الهرة والفأرة في أواني الماء فهو نجس على أصل الحكم؛ لأن عادة الناس أنهم يحتاطون في أواني الماء بتغطيتها فبقي الحكم على أصله وهو نجاسة بول الهرة والفأرة لانتفاء المشقة وعدم عموم البلوى في أواني الماء.

والحكم بعدم نجاسة الثياب ببول الهرة والفأرة، وأن بولهما عفوٌ في غير أواني الماء هو قول الفقيه أبي جعفر الطحاوي، وأقره عليه ابن الهمام في الفتح، قال ابنُ نُجيم[1]: «وفي الخلاصة: إذا بالت الهرة في الإناء أو على الثوب تنجس وكذا بول الفأرة، وقال الفقيه أبو جعفر: ينجس الإناء دون الثوب اهـ».

وصحَّح ابنُ الهُمام هذه الرِّواية، وعللها بقوله: «وهو حسن لعادة تخمير الأواني»، وبعد أن ذكر اختلاف المذهب في حكم بول الهرة على الثياب، جزم بصحة هذه الرواية فقال: «والحق صحتها»[2].

بل جعل الحصكفي الفتوى على هذه الرواية وأيده ابن عابدين[3].

واستثناء بول الفأرة في الثياب رواية عن الإمام محمّد، قال البُرهاني[4]: «وعن محمد أنه قال :ولا أرى ببول الفأرة بأساً، وذهب في ذلك إلى أن البلوى في بولها ظاهر، وإن وجد رائحته في الثوب، ولا يستيقن فالتنزه أولى، وإن صلى فيه لم أقل بأنه لا يجزئه».

---

(١) في البحر الرائق ١: ٢٤١، وينظر: رد المحتار ١: ٣١٩.

(٢) ينظر: فتح القدير ١: ٢٠٨.

(٣) في رد المحتار ١: ٣١٩.

(٤) في المحيط البرهاني ١: ١٨٨.

وأما وجه التفريق بين نجاسة بول الفأرة في الأواني دون الثياب هو الضرورة والمشقة في صعوبة التحرز عن بولها في الثوب؛ لأن صيانة الثوب وحفظه يكون بثوب آخر يُلف حوله، فإذا حفظ بهذه الطريقة وأصابه البول، فإنه يصل إلى الثوب الأسفل ويتنجس، فصار حفظ الثياب عن بول الفأرة غير ممكن، فحكم بالعفو في بول الفأرة على الثياب للضرورة(١).

ـ **مسألة:** سقوط وجوب إيصال الماء إلى ضفيرة المرأة عند الغسل:

يجوز أن تقتصر المرأةُ في الغُسل الواجب على إيصال الماء إلى أصل شعرها فقط، من غير أن توصله لجميع الشعر إذا كان ضفائر.

ومع أنّ الأصل والقياس وجوب وصول الماء لجميع الشعر، إلّا أنّ هذا الاستثناء جاء من باب التخفيف رفعاً للحرج والمشقة المترتب على نقض ضفيرتها عند كلّ غسل.

قال الزيلعي(٢): «ولا تنقض ضفيرة إنْ بُلَّ أصلها؛ لأنّ ضفيرتها إذا كانت مشدودة فتكليفُها نقضها يؤدي إلى الحرج؛ لأنّه مضفّر فيلحقه الحرج».

وهذا فيما إذا كانت الضفيرة مضمومة إلى بعضها، أما إذا كانت منقوضة فعندها يجب أن يصل البلل إلى جميع الشعر، كما في اللّحية الخفيفة لزوال المشقة والحرج (٣).

وهذا هو المصحّح في المذهب(٤)، وينصون عليه احترزاً به عن رواية وجوب بلِّ الشعر والعصر ثلاثاً، وهي رواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة(٥)، قال صدر الشريعة:

---

(١) في المحيط البرهاني ١: ١٨٨.

(٢) في تبيين الحقائق ١: ١٤-١٥.

(٣) ينظر: شرح الوقاية٢: ٤٠.

(٤) ينظر: البناية شرح الهداية ١: ٣٢٣.

(٥) ينظر: تبيين الحقائق ١: ١٥.

«وقوله: ولا بلها، قال بعض مشايخنا: تبل ذوائبها وتعصرها، لكنّ الأصح عدم وجوبه»[(١)].

ـ مسألة: جواز التيمم للصحيح إذا خاف من استعمال الماء البارد داخل المصر:

من الأسباب المبيحة للتيمم الخوف من الأذىٰ بسبب استعمال الماء البارد[(٢)]، ولكن هل هناك فرقٌ في الحكم بين خارج المصر فيرخص له التيمم لانعدام آلة التسخين عادةً، أم أنّ الحكم يدخل فيه من هو داخل المصر إذا انعدمت آلة التسخين عنده؟

اتفق أصحابنا علىٰ جواز التيمم خارج المصر بسبب برد الماء، وأما في داخل المصر فذهب الإمام أبو حنيفة لجوازه لأن عجزه عن استعمال الماء البارد ثابتٌ داخل المصر كما هو خارج المصر، إذ العبرة بوجود العجز والمشقة[(٣)]، وبهذا علّل صاحب البناية قول أبي حنيفة: « إذ الغرض خوف الهلاك مع وجود الماء ومشروعية التيمم لدفع الحرج وهو شامل لهما»[(٤)].

أما الصاحبان فذهبا إلىٰ أنّ العجز والمشقة داخل المصر نادرٌ ولا عبرة بالقليل النادر.

قال المرغيناني: «ولو كان في المصر فكذلك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ خلافاً لهما، هما يقولان إن تحقق هذه الحالة نادر في المصر فلا يعتبر، وله أنّ العجز ثابت حقيقة

---

(١) ينظر: شرح الوقاية ١: ٣٩-٤٠.

(٢) ينظر: الجوهرة النيرة ١: ٢٢.

(٣) ينظر: الاختيار ١: ٢٨.

(٤) ينظر: البناية ١: ٥١٩.

فلا بد من اعتباره»[١].

وليس الهلاك فقط هو العذر المبيح للتيمم في المذهب، بل جاز له التيمم إن خاف على نفسه المرض أو زيادة المرض أو تأخر الشفاء[٢].

واستدل الجصاص؛ لقول أبي حنيفة بالتيمم في المصر للبرد بحديث المشجوج الذي أجنب فأفتاه أصحابه بالاغتسال، فعن جابر رضي الله عنه قال: خرجنا في سفر فأصاب رجلاً منا حجر فشجه في رأسه، ثم احتلم فسأل أصحابه فقال: هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ فقالوا :ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء فاغتسل فمات، فلما قدمنا على النّبيّ صلى الله عليه وسلم أُخبر بذلك فقال: «قتلوه قتلهم الله ألا سألوا إذ لم يعلموا فإنما شفاء العِيِّ السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصر أو» يعصب، ثم يمسح عليها ويغسل سائر جسده»[٣]، فقال: «وهذا الحديث يدل أيضاً على صحة قول أبي حنيفة في جواز التيمم للصحيح في المصر إذا خشي ضرر الماء لأجل البرد؛ لأن المعنى الذي من أجله أجاز النبي صلى الله عليه وسلم التيمم للمشجوج في السفر مع وجود الماء، كان خوف الضرر»[٤].

ـ **مسألة:** التيمم بسبب البرد هل هو مقيّدٌ في حالة الغُسل فقط دون الوضوء، أم أنه مطلق وجائزٌ حتى في الوضوء؟

لا خلاف في المذهب على جواز التيمم لمن وجب عليه الغُسل، ولكن إذا خاف

---

(١) في الهداية ١: ٢٧.

(٢) ينظر: المحيط البرهاني ١: ١٤٦، والمبسوط ١: ١١٢.

(٣) في سنن أبي داود١: ٩٣، وقال في الخلاصة: رواه أبو داود والدارقطني بإسناد كل رجاله ثقات، وقال في المقاصد: وأخرجه ابن حبان وابن خزيمة في صحيحهما. ينظر: الحسن الصنعاني، فتح الغفار الجامع لأحكام سنة نبينا المختار١: ١٦٣.

(٤) في شرح مختصر الطحاوي١: ٤٤٥.

المُحدث ولو كان داخل المصر على نفسه الهلاك إذا استعمل الماء البارد، هل يجوز له التيمم؟

اختلفت عبارات فقهاء المذهب في التخريج على قول الإمام في هذه المسألة، بسبب عدم وجود النقل عن الإمام بخصوص هذه الحالة، وعبارات المتون تُصرِّح بحالة الغُسل ولا تذكر ما لو كان محدثاً، فقد اتفقت عبارات أكثر المتون ـ كـ«الهداية» و«القدوري» ـ على ذكر حال إذا خاف الجنب من البرد أن يقتله جاز التيمم له[1]، فأطلقت المتون حال الغسل ولم تذكر حالة المحدث، فكان هذا الإطلاق في العبارة سبباً في اختلاف التَّخريج على حالة المحدث.

وقد ذكر قاضي خان الخلاف فقال: «وأما المُحدث في المصر فاختلفوا فيه على قول أبي حنيفة في المحدث، اختلاف الرواية، يُجوّزه شيخ الإسلام ـ أي خُواهَر زاده ـ، ولم يجوزه الحَلْوانيّ»[2].

وأكثر المخرِّجين جزم بعدم جواز التيمم للمحدث في المصر، بل نقل الإجماع في المذهب عليها؛ إذ لا حرج معتبر في التوضؤ بالماء البارد، ولكن الحرج في الغسل بالماء البارد[3]، ونقل صاحب «الجوهرة النيرة» الإجماع على ذلك[4].

إلاّ أنّ بعض شرّاح «الهداية» نظر إلى اعتبار تحقق المشقة، فلو وقعت المشقة فلا فرق في جواز التيمم بين الغسل والحدث لاستوائهما في حالة المشقة، وذهب إلى هذا

---

(١) ينظر: اللباب ١: ٣١، والبناية ١: ٥١٨.

(٢) ينظر: البناية ١: ٥١٨.

(٣) وممن جزم بعدم الجواز ابن نجيم في البحر الرائق ١: ١٤٨.

(٤) ينظر: الجوهرة ١: ٢٢، وتابعه الميداني في اللباب ١: ٣١.

التعميم صاحب «البناية» فقال عند شرحه لعبارة «الهداية» الآنفة الذكر: «ذَكَر الجنب ولم يذكر المحدث، قال في «الأسرار»: إنهما سواء على قول أبي حنيفة»[١].

والتحقيق أنّ المعتمد في المذهب والمفتى به هو رأي الأكثر من المحققين، وهو عدم جواز التيمم للمحدث داخل المصر في حالة البرد، كما حقَّقها ابن نجيم[٢].

إلا أنّ هذا الاختلاف على التخريج على قول الإمام بين مَن يجوّز التيمم ولا يجوّزه داخل المصر للمحدث كانت علّته اعتبار المشقّة، فمَن اعتبر الغالب العام حَكَم بعدم الجواز، وذلك لندرة تحقّق المشقّة داخل المصر باستعمال الماء البارد وعدم القدرة على التَّسخين، ولا حكم للنادر.

ومَن التفت إلى وقوع المشقّة ولو مع ندرتها حكم بجواز التيمم؛ لأن المشقّة واقعة، فالحكم واحد داخل المصر كما هو خارجه لاشتراكهما في وجود المشقّة.

ومما سبق تبين يُسر المذهب؛ لمراعاتهم جانب التَّيسير ورفع المشقّة، ولا بُدّ أن تتوافر ضوابط للمشقّة حتى تؤثر في الحكم الشَّرعي، وهي أن لا تصادم نصّاً شرعيّاً، وأن لا يعود اعتبارها لإلغاء النَّصّ الشَّرعي، وأن تكون المشقّة خارجةً عن العبادة، بحيث يُمكن أن تنفك عنها العبادة، وأن تكون المشقّة كبيرة غير محتملة أو يُمكن احتمالها ولكن مع لحوق ضرر، وهذا يجعل المشقّة مغيّرة للحكم الشرعيّ.

* * *

---

(١) ينظر: البناية شرح الهداية ١: ٥١٨.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر ص ٧٠- ٧١.

الفصل الثالث
التَّرجيح بالطبقات والوظائف

إنّ طبقات المسائل وطبقات الكتب وطبقات الفقهاء ووظائف المجتهدين مباحث متعلقة بأصول التطبيق «رسم المفتي»؛ لأنها تمثل الجانب العمليّ التطبيقيّ للفقه، فلا سبيل لنا للترجيح بين الأقوال الفقهية إلا به، ولا فهم الخلاف الحاصل بين علماء المذهب إلا من خلاله، ولا إعمال للفقه في الواقع بدونه، فهو أقربُ ما يكون بالروح للفقه؛ إذ بدونه لا حياة له.

ونعرض في هذا الفصل هذه الطَّبقات في المباحث الآتية:

المبحث الأول: طبقات المسائل:

شاع التّمييز بين مسائل المذهب، فمنها مسائل ظاهر الرِّواية، ومنها مسائل غير ظاهر الرِّواية، ومنها مسائل النَّوادر، ومنها مسائل النَّوازل، وهي متفاوتةٌ في درجتها واعتبارِها، فما كان من مسائل ظاهر الرِّواية، فهي راجحةٌ بترجيح محمّدِ بن الحسن لها؛ لأنّ ما ذكره من المسائل في كتب ظاهر الرِّواية كان ترجيحاً له، وما كان في غير ظاهر الرِّواية كان مرجوحاً يُعمل فيه لضرورةٍ أو عرف.

وأمّا مسائلُ الواقعات والنَّوازل، فهي تخريجاتٌ وفتاوىٰ المشايخ بعد أصحاب أبي حنيفة إلىٰ يومنا، ودرجتُها أقلّ مما نُقِل عن الإمام أبي حنيفة وأصحابه سواء في ظاهر

الرِّواية أو في غير ظاهر الرِّواية؛ لأن المشايخ أقل درجة في الاجتهاد من أبي حنيفة وأصحابه، فكان مسائلهم أقلّ رتبةً منه، ويُستفاد منها فيما لم يُنصّ عليه من أئمة المذهب، وفيما كان فيه ضرورة وعرف.

ونعرض ما يتعلَّق بطبقات المسائل في المطالب الآتية:

المطلب الأوّل: طبقةُ مسائل ظاهر الرواية:

ويُطلق عليها أيضاً: رواية الأصول، وظاهر المذهب: وهي مسائل رُويت عن أصحاب المذهب، وهم: أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمّد، وقد يُلحق بهم زُفرُ والحسنُ وغيرُهما ممَّن أخذ الفقه عن أبي حنيفة، لكنَّ الغالب الشَّائع في ظاهر الرِّواية أن يكون قول الثَّلاثة أو قول بعضهم، وسُمّيت بظاهر الرَّواية؛ لأنَّها رُويت عن محمّد برواية الثِّقات، فهي ثابتةٌ عنه إمّا متواترةٌ أو مشهورةٌ[1].

وكلام محقِّق «الأصل» يشير إلى عدم ذكر الحسن في ظاهر الرواية، حيث قال[2]: «يذكر الإمام محمّد في الكتاب آراء أستاذيه أبي حنيفة وأبي يوسف ورأيه في مواضع كثيرة جداً مِنَ الكتاب، ويذكر نادراً آراء غيرهم مثل: زفر وابن أبي ليلى وسفيان، ويذكر نادراً قول أهل المدينة».

والراجح أن كتب ظاهر خمسة كتب، فلم يعدّ «السير الصغير» منها، واختار ابن مازه[3]، وطاشكبرى زاده[4]، وحاجي خليفة[5]، والحموي[6]، ولأننا عند مقابلة كتاب

---

(١) في شرح رسم المفتي ص١٦.

(٢) محمد بوينوكالن، مقدمة الأصل ١: ١١٣.

(٣) في المحيط البرهاني١: ٢٩.

(٤) في مفتاح السعادة ٢: ٢٣٧.

(٥) في كشف الظنون ٢: ١٢٨٣.

(٦) في غمز عيون البصائر٤: ٣٢٢.

«السِّير الصغير» المطبوع[1] مع «كتاب السير» من كتاب «الأصل»[2] لمحمد بن الحسن الشَّيبانيّ، نجد أنَّهما لا يختلفان عن بعضهما أبداً، فلعلَّه سمي بالصَّغير؛ تمييزاً له عن «السِّير الكبير» الذي ألفه محمّد بن الحَسَن مستقلاً، وشرحه السَّرَخْسيّ وغيره.

وجمع الحاكمُ الشَّهيد (ت٣٤٤هـ) كتب ظاهر الرِّواية مع إسقاط المتكرِّر منها في كتابه «الكافي»، فكان التعويل عليه في المذهب وشرحه جمع من العلماء: كالإسبيجابي (ت٤٨٠هـ) وإسماعيل بن يعقوب الأنباريّ (ت٣٣١هـ)[3]، وأبرز شراحه وأشهرهم شمس الأئمة السَّرَخْسيّ (ت نحو ٥٠٠هـ).

قال محقّق «الأصل»[4]: «والذي لاحظنا مِنَ الإطلاع على كتاب «الكافي» للحاكم أنَّه يختصر لفظ كتاب الأصل، ويتخذه أساساً ثم يضيف إليه ما يراه مناسباً من كتب الإمام محمد الأخرى وأحياناً من كتب أبي يوسف، لكن الأساس هو كتاب «الأصل»، والعبارة هي كتاب «الأصل» في معظمها... والحاكم قد قام بعمل مهم جداً في هذا الكتاب، وهو أنَّه قد قارن بين نسخ كتاب الأصل، وأثبت الفروق بينها في مواضع كثيرة من «الكافي»، وأكثر ما اعتمد عليه نسخة أبي سليمان وأبي حفص، ولكن توجد فيه إشارات إلى بعض النسخ الأخرى في مواضع قليلة...».

* * *

---

(١) ينظر: طبعة السير الصغير بتحقيق: مجيد خدوري، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٥م، ط١.

(٢) في الأصل ١: ٤٢١ـ٥٣٨، طبعة قطر.

(٣) ينظر: كشف الظنون ٢: ١٣٧٨.

(٤) أي الدكتور محمد بوينوكالن في مقدمة الأصل ص١١٩-١٢٠.

المطلب الثاني: طبقة مسائل غير ظاهر الرواية:

وهي المسائل التي رُويت عن الأئمّة، لكن في غير الكتب المذكورة، وهي على أقسام:

١. كتب لم تشتهر عن مُحمّد ﷺ، ولم تروَ عنه بطرق كطرق الكتب الأُول، وهي:

أ. «الكيانيات»: وهي مسائل جمعها محمّد لرجل يُسمى كيان، وقد يوجد في بعض الكتب «الكيسانيات»، وقالوا: جمعها كيسان، وهي بلدة، قال طاشكبرى[1]: «لكن هذا غير صحيح، والصحيح الأول»، وقال الكوثريّ[2]: «هي مسائل رواها سليمانُ بن شعيب عن أبيه عن محمد، ويقال لها الأمالي».

ب. «الرقيَّات»: وهي مسائل جمعها محمّد حين كان قاضياً بالرقّة، قال الكوثريّ[3]: «رواها عنه محمد سماعة وكان معه طول بقاء محمد بن الحسن بها».

ج. «الجُرجانيّات»: وهي مسائل جمعها محمد بجرجان، قال الكوثري[4]: «ويرويها علي بن صالح الجرجاني».

د. «الهارونيّات»: وهي مسائل جمعها محمد لرجل مسمَّى بهارون.

هـ. «الكسب» يقال: إنَّه مات قبل أن يتمه، وكان سألوه أن يؤلف كتاباً في الورع، فجاوبهم بأني ألفت كتاباً في البيوع، يريد أنَّ المرء إذا طاب مكسبه حسن عمله، فلما أصروا على الطلب بدأ في تأليف هذا الكتاب...

---

(١) في مفتاح السعادة ٢: ٢٣٧.

(٢) في بلوغ الأماني ص٦٦.

(٣) في بلوغ الأماني ص٦٦

(٤) في بلوغ الأماني ص٦٦.

٢. كتب محمد التي يغلب فيها الحديث، فبين أيدينا:

أ. «موطأ محمد» بروايته عن مالك، وفيه ما يزيد ألف حديث وأثر من مرفوع وموقوف مما رواه عن مالك، وفيه نحو مئة وخمسة وسبعون حديثاً عن نحو أربعين شيخاً سوىٰ مالك...، وعليه شروح عديدة، منها: «شرح القاري»، و«شرح البيري»، و«شرح عثمان الكماخي»، وشرح اللكنوي المسمىٰ «التعليق الممجد»...

ب. «الحجة»، المعروفة بالحجج في الاحتجاج علىٰ أهل المدينة.

ج. «الآثار»، يروي فيه عن أبي حنيفة أحاديث مرفوعة وموقوفة ومرسلة، ويكثر جداً عن إبراهيم النخعي شيخ الطريقة العراقية، ويروي فيه قليلاً عن نحو عشرين شيخاً سوىٰ أبي حنيفة، وهو كتاب نافع للغاية، وللمشايخ عناية خاصة بروايته في أثباتهم، وقد ألف ابن حجر «الإيثار بمعرفة رواة الآثار» في رجاله باقتراح صاحبه العلامة قاسم الحافظ، ثم ألَّف هو أيضاً كتاباً آخر في رجاله[1].

قال العثمانيّ[2]: «والظاهر أنَّها وإن كانت بمثابة كتب ظاهر الرواية في صحة نسبتها إلىٰ الإمام محمد، واشتهارها فيما بين أهل العلم، ولكنَّها ليست موضوعة لبيان المذهب وفروعه،... وكتب ظاهر الرواية فإنَّها وضعت لبيان المذهب أصلاً، فصارت هي المعتمدة لمعرفة المذهب الحنفي، ولعلّ من أجل هذا لم يذكر الفقهاء الحنفيّة هذه الكتب لا في ظاهر الرواية ولا في النّوادر؛ لأنَّها ليست من النّوادر لشهرتها عن الإمام محمّد، وليست من ظاهر الرواية؛ لأنَّها لم توضع لبيان المذهب، ولكنَّ الظَّاهر أنَّ رُتبتها فوق النَّوادر ويؤخذ بما جاء فيها إلا ما عارض الكتب الستّة».

---

(١) في بلوغ الأماني ص٦٥-٦٦.

(٢) في أصول الإفتاء ص١٣٩.

٣.الرِّوايات المُتفرّقة:

وهي المشهورة بالنوادر: وهي عن محمد بن الحسن من غير ظاهر الرواية، وهي ثمان: «نوادر هشام»، و«نوادر ابن سماعه»، و«نوادر ابن رستم»، و«نوادر داود ابن رشيد»، و«نوادر المعلى»، و«نوادر بشر»، و«نوادر ابن شجاع البلخي أبى نصر»، و«نوادر أبى سليمان»[١].

٤.كتب غير محمّد: كـ«المجرَّد» للحسن بن زياد، ومنها: كتب «الأمالي»، ويُقال: أنَّ الأمالي في ثلاثمئة جزء[٢].

والإملاء: أن يقعد العالِم وحوله تلامذة بالمحابر والقراطيس، فيتكلّم العالِم بما فتح الله عليه من العلم، وتكتب التلامذة ما تكلّم مجلساً مجلساً، ثم يجمعون ما كتبوا، فيصير كتاباً، ويُسمّى بـ«الأمالي»، وكان هذا عادةُ المتقدِّمين[٣].

المطلب الثالث: مسائل النوازل والواقعات:

وهي مسائل استنبطها المتأخرون من أصحاب محمد وأصحاب أصحابه ونحوهم فمَن بعدهم... وأوّل كتاب جمع فيه ممَّا علم «النوازل» لأبي الليث السَّمَرقنديّ (ت٣٧٥هـ)، وجمع فيه فتاوى المتأخرين من المجتهدين من مشايخه، وشيوخ مشايخه: كمحمد بن مقاتل ومحمد بن سلمة ونصير بن يحيى، وذكر فيها اختياراته أيضاً.

ثمّ جمع المشايخ فيه كتب: كـ«مجموع النوازل» و«الواقعات» للنَّاطفي والصَّدر

---

(١) ينظر: مقدمة منتهى النقاية على شرح الوقاية ص٥٦-٥٨.

(٢) في بلوغ الأماني ص٤٧.

(٣) في شرح عقود رسم المفتي ص٣٢١.

الشَّهيد، ثمّ جمع مَن بعدهم من المشايخ الفتاوىٰ، لكنَّهم خلطوا فيها مسائل ظاهر الرِّواية والنَّوادر والنَّوازل مع بعضها: كما في «جامع قاضي خان» و«الخلاصة»، وغيرها من الفتاوىٰ، ومنهم مَن ميّز بينها: كما في «محيط رضي الدين السَّرَخْسيّ»، فإنَّه ذكر أوّلاً مسائل الأُصول، ثمّ النَّوادر، ثمّ الفتاوىٰ[1].

المبحث الثاني: طبقات الكتب:

طبقاتُ الكتب لها تعلّق واضحٌ بطبقات المسائل؛ لأنّ الكتب تحتوي علىٰ مسائل، لكن هذه الكتب كان لها درجاتٌ بقدر ما حوت من كل نوع من أنواع المسائل: سواء من ظاهر رواية أو غير ظاهر الرواية أو نوازل، فما كان مقتصراً علىٰ ظاهر الرواية كالمتون، فهي في أعلىٰ درجات الاعتماد، وكلّما كثر فيها مسائل غير ظاهر الرِّواية والنَّوازل نزلت رتبة الاعتماد لها، وهذا ما نبيِّنه في المطالب الآتية:

المطلب الأول: في أسباب تفاوت الكُتُب في الطَّبقات:

إنَّ معرفة طبقات الكتب من أهم القضايا التي تواجه الباحثين والمفتين والمدرسين، فإن رأىٰ مسألة في كتاب، فهل هي معتمدة في المذهب أم لا؟ وإن تعارضت مسألة في كتاب مع كتاب آخر فأيهما المعتمد منهما؟ وإن اضطربت العبارات في مسألة في بيانها وتحريرها، فأي الكتب نعتبر في تحقيقها؟

وهذه القضيةُ شائكةٌ جداً، ولا سبيل لحلّها إلا معرفة طبقات الكتب، حتىٰ نقدم ما يستحقّ التقديم ونؤخر ما يستحق التأخير، قال اللكنويّ[2]: «ينبغي للمفتي أن يجتهد في الرّجوع إلىٰ الكتب المعتمدة، ولا يُعتمد علىٰ كلِّ كتاب، لا سيما الفتاوىٰ التي هي كالصَّحاري ما لم يعلم حال مؤلفه وجلالة قدره».

---

(١) ينظر: النافع الكبير ص١٨-١٩، وغيره.

(٢) في النافع الكبير ص٢٦.

وقال العثمانيّ[1]: «إنَّ من أهم ما يشترط للمفتي أن يعرف الكتب المعتمدة من غيرها، فالكتب المعتمدة في المذهب هي التي عوَّل عليها المتبحّرون من أصحاب المذهب وتناولوها بالثقة والاعتماد وأفتوا بها، وقد ذكر غير واحد من الفقهاء كتباً لا يجوز الإفتاء بمسائلها ما لم يعرف مأخذها أو دليلها».

وتمييز طبقات الكتب عن بعضها فيه شذرات متفرّقة في طيّات كلام علمائنا السابقين، سعيت لجمعها؛ لتكون الأساس في بناء البحث، وأضفت لها ما رزقني الله من خبرة ودراية في معرفة الكتب ومسائلها في المذهب الحنفي.

فهذا البحث أوَّل محاولة لجمع ما كتب متفرّقاً في الطبقات مع الاجتهاد في التمييز بين الكتب وجعلها في أقسام بيّنة، وبيان لأسباب كلِّ طبقة، وكيفية الاستفادة منها.

مع اعترافي أنَّ هذا يُساعد ويُسهِّل على الباحث الطَّريق في التَّعامل مع الكتب وفهمها، وأنَّ الطريق الأكمل لمعرفة الاعتماد هو الخبرة والبحث في الكتب، فمَن يُكثر القراءة في الكتب يتعرَّف على مناهج أصحابها ودرجةَ اعتماد مسائلهم ومنزلة كتبهم بالنسبة لغيرها ومدى اعتماد الفقهاء عليها واعتبارهم لها بكثرة نقلهم عنها على سبيل التقرير لا الرد والنّكير.

وأكثر ما يُمكِّن الباحث من إدراكِ طبقات الكتب هو البحثُ والتّنقيب، وذلك بمراجعة المسألة الفقهية في عامّة الكتب، بحيث يلاحظ تعامل الفقهاء معها وكيفية عرضهم لها وترجيحهم فيها، فيقدِّر المقام لكلِّ كتاب منها.

---

(١) في أصول الإفتاء ص٢٩.

ومن الأسباب في تفاوت الكتب على درجات وطبقات:

١. **اختلاف مناهج المؤلفين في التأليف**، فالمصنفون في العادة حين ألَّفوا كتبهم سَلَكوا منهجاً وطريقةً في تأليفهم لها من اقتصارهم على المسائل المعتمدة مثلاً، أو جمع المسائل الغريبة والنادرة، أو التمييز بين الغثّ والسَّمين في الفتاوى، أو الجمع والاستقصاء بدون تمييز.

فمثلاً: من منهج أصحاب المتون التزام أن لا يذكروا في متونهم إلا القول الذي صحَّت نسبتُه للمجتهد المطلق، فكانت بهذا الوصف مقدمةً على غيرها من الكتب؛ لالتزام أصحابها بهذا، قال ابنُ عابدين[1]: «صرَّحوا بأنَّ ما في المتون مقدم على ما في الشروح، وما في الشروح مقدم على ما في الفتاوى، لكنَّ هذا عند التصريح بتصحيح كل من القولين أو عدم التصريح أصلاً، أمّا لو ذكرت مسألة المتون ولم يصرّحوا بتصحيحها بل صرحوا بتصحيح مقابلها، فقد أفاد العلامة قاسم ترجيح الثاني؛ لأنَّه تصحيح صريح، وما في المتون تصحيح التزامي، والتصحيح الصريح مقدم على التصحيح الالتزامي: أي التزام المتون ذكر ما هو الصحيح في المذهب».

٢. **تفاوت العلماء في العلم وضبطه وإدراكه والتمكن منه**، فيظهر هذا التفاوت في تصانيفهم، فتختلف طبقات كتبهم في الاعتماد، قال اللكنوي[2]: «واعلم أنَّه ليس تفاوت المصنفات في الدرجات إلا بحسب تفاوت درجات مؤلفيها، أو تفاوت ما فيها، لا بحسب التأخر الزماني والتقدم الزماني، فليس أنَّ تصنيف كل متأخر أدنى من تصنيف المتقدم، بل قد يكون تصنيف المتأخر أعلى درجة من تصنيف المتقدم بحسب تفوقه عليه في الصفات الجليلة».

---

(١) في رد المحتار ١: ٧٢.

(٢) في النافع الكبير ص٣٠.

٣.تفاوتُ قدرات العلماء في التّعبير عن مقصدهم بعباراتٍ واضحة، فمثلاً: يتكلَّم بعبارة موجزةٍ مختصرةٍ لا توصل الفكرة المطلوبة، بل تفيد خلافها، مما يجعل القارئ له على حذر شديدٍ في الاستفادة منه، إلا بعد نظر وفكر ومراجعة للحواشي والشُّروح، وقد نبَّه اللكنوي إلى هذا فقال[1]: «أما الكتب المختصرة بالاختصارِ المُخل، فلا يُفتى منها إِلا بعد نظر غائر، وفكر دائر، وليس ذلك لعدم اعتبارها، بل لأنَّ اختصارها يوقع المفتي في الغلط كثيراً».

وقال[2]: «وكذا لا يَجترأ على الإفتاء من الكتبِ المختصرةِ، وإن كانت مُعتمدةٍ، ما لم يَستعن بالحواشي والشَّرح، فلعلّ اختصاره يوصله إلى الورطة الظَّلماء».

٤.انقسام الكتب في الفقه إجمالاً إلى كتب ألفت من أجل التأصيل والتقعيد؛ للتدريس وضبط المذهب وأمهات مسائله، كما يظهر في كتب المتون وشروحها مثلاً، **وكتب للتطبيق والتفريع والتخريج؛** للإفتاء بما يتناسب مع أحوال الناس وزمانهم، كما يظهر في كتب الفتاوى مثلاً.

وهذا يُفسّر لنا ظاهرةً واضحةً جداً، وهي تأليف كبار العلماء متوناً وشروحاً معتمدة، وفتاوى خالفتها في كثير من المسائل، وذكر فيها مسائل غير معتمدة، وصحّح فيها خلاف ما صحَّح في متنه أو شرحه.

وتبدأ هذه الظاهرة بكتب محمد بن الحسن كيف وجدت عنده كتب ظاهر الرواية تمثل التأصيل والتقعيد للمذهب، وكتب غير ظاهر الرواية خالف في كثيرٍ من مسائلها ما في كتب ظاهر الرواية فلم تكن معتبرة، ولعلّ أبرز أسباب المخالفة بينهما راجع للتطبيق.

---

(١) في النافع الكبيرص٣٠.

(٢) في النافع الكبير ص٢٦.

وكذلك نرى هذا واضحاً مع المَرغيناني في «الهداية» حيث يعتبر أبرز كتب المذهب في معرفة المعتمد، خالف فيه ما ذكره في «التجنيس والمزيد» أو «مختارات النوازل»، فلا تعتبر في مرتبة «الهداية» في الاعتماد، فيصحح في «الهداية» خلاف ما يصحح فيهما، كما في مسألة سقوط الصلاة أو تأخرها لَمن تعذَّر عليه الإيماء وهو مفيقٌ، فصحَّح في «الهداية» تأخيرها، وصحَّح في «التجنيس» سقوطها[1].

ومثلُه فعل قاضي خان في «شرح الزيادات» و«الجامع الصغير» حيث يؤصل ويقعد للمعتمد في المذهب بخلاف «فتاواه المشهورة»، حيث يهتم بذكر الوجوه المختلفة وتطبيقات المشايخ للمسائل.

وكذلك فعل الصدر الشهيد ابن مازه في «شرح الجامع الصغير» في بيان المعتمد من المذهب بخلاف «الفتاوى الكبرى» و«الفتاوى الصغرى»، حيث يعتني بالجانب التطبيقي للمسائل من فتاوى الفقهاء.

وهذا لأنَّ للفقه جانبان:

أ.تأصيليّ: نحتاج إليه في الدراسة والضبط لأمهات مسائل المذهب والقواعد التي بني عليها، ونتعرف فيه على تأصيلات المسائل عند المجتهد المطلق، وكيفية البناء فيها، واعتنت به كتب ظاهر الرواية والمتون والشروح المعتمدة.

وكتب هذا الجانب هي الكتب التي يتربّى عليها الطّالب في ضبط العلم، وتكون هي الأصل في معرفة المعتمد مِنَ المذهب، وهي المرجع في ضبط الأصول المعتبرة في بناء المذهب؛ لذلك عندما زيدت بعض مسائل الفتاوى في متون المتأخرين: كـ«نور الإيضاح» و«غرر الأحكام» و«تنوير الأبصار» أثرت سلبياً على الدَّارسين في تكوين الملكة الفقهية وضبط مسائله وأصوله، فكان الاعتماد على المتون المتقدمة أولى منها.

---

(١) في مراقي الفلاح ص١٦٧.

ب.**تطبيقيّ**: نحتاج إليه في معرفة تطبيقات الفقهاء للمسائل الفقهية في أزمانهم المختلفة وأماكنهم المتعددة، ونطلع فيها على تخريجاتهم العديدة في المسائل المستجدة، ونرى فيها تفريعهم على أصول المسائل المتنوعة.

فهذا الجانبُ يُبيّن لنا كيف نعيش الفقه من خلال تطبيق قواعد رسم المفتي: من ضرورة وتيسير وعرف ومصلحة وتغير زمان، فهو جانب مُكَمِّل ومتمم للجانب التأصيلي، فلا يقدّم عليه في بيان المعتمد من المذهب؛ لأنّها أُلِّفَت للتطبيق على الواقع، وهو متفاوت، بخلاف المتون والشروح أُلِّفَت؛ لبيان المعتمد من المذهب.

قال ابن عابدين[1]: «ولهذا صرَّح علماؤنا بأنَّه لا يُفتى بها في كتب الفتاوى إذا خالف ما في المتون والشروح، وقد ذكر الإمام قاضي القضاة شمس الدّين الحريريّ أحد شرّاح «الهداية» في كتابه «إيضاح الاستدلال على إبطال الاستبدال» نقلاً عن الإمام صدر الدين سليمان: أنَّ هذه الفتاوى اختيارات المشايخ، فلا تُعارض كتب المذهب، قال: وكذا كان يقول غيره من مشايخنا، وبه أقول أيضاً».

المطلبُ الثاني: طبقاتُ الكتب المعتمدة والمقبولة والمرودة:

والكلامُ في اعتبارِ الكتبِ وتقسيمها أمرٌ نسبيٌّ، والمقصود منه خَطّ خطوط عريضة؛ للتمييز لدى الباحثين في الفقه الحنفي في درجات اعتبار الكتب، وكيفيّة التَّعامل معها والاستفادة منها، ورأيت أن جَعلها في قسمين من معتبرة وغير معتبرة كما هو شائع غير دقيق، وفيه تشويشٌ كبيرٌ، حيث يجعل كتباً غيرَ معتبرة، ويُنزلها إلى درجةِ كتب غيرِ معتمدة، مع أنَّ بينهما فرق كبير؛ لذلك كان الأفضل أن يكون التَّقسيم ثلاثيّاً، وفي الحقيقة كلُّ قسم منها عبارةٌ عن درجاتٍ متفاوتةٍ أيضاً.

---

(١) في تنبيه الولاة١: ٣٦٦.

وهذا التَّقسيم الثَّلاثيّ في النقاط الآتية:

*** الطبقة الأولى: الكتب المعتمدة:**

وهي التي تحتوي المسائل المعتمدة في المذهب، ويندر وجود غير المعتبر فيها.

أولاً: أمثلتها:

وتمثل أُمهات كتب المذهب، ومنها:

كتب ظاهر الرواية: «الأصل» و«الجامع الصغير»، و«الجامع الكبير»، و«السيرالكبير»، و«الزيادات»، وشروحها المشهورة.

وكتب المتون المشهورة: «الكافي» للحاكم، و«مختصر الكرخيّ»، و«مختصر الطحاوي»، و«مختصر القدوري»، و«بداية المبتدي»، و«الوقاية»، و«الكنز»، و«المختار»، و«المجمع»، و«النقاية»، و«الملتقى»، و«تحفة الفقهاء»، و«منية المصلي»، وغيرها.

والمبسوطات: «المبسوط» للسرخسيّ، و«المبسوط» للبزدويّ، و«المبسوط» لخُواهَر زادَه، و«المبسوط» لصدر الإسلام، وغيرها.

والشُّروح المتينة: «شرح الطّحاويّ» للإسبيجابيّ، و«شرح الطحاويّ» للجصاص، و«شرح الكَرْخيّ» للقُدُوريّ، و«شرح القُدُوريّ» للأقطع، و«الهداية»، و«بدائع الصنائع»، و«الكافي شرح الوافي» للنَّسَفيّ، و«شرح الوقاية» لصدر الشريعة، و«تبيين الحقائق»، و«العناية شرح الهداية»، و«الاختيار»، و«رد المحتار»، وغيرها.

* * *

ثانياً: أسباب اعتبار الكتب:

من خلال التجربة والاستقراء والتتبع لعبارات الفقهاء الآتية، يتضح أنَّ من أسباب الاعتبار ما يلي:

١. التزامُ ذكر القول المعتمد فيها إلا نادراً.

٢. خلوها من الرِّوايات الضّعفية والمردودة والشّاذّة في المذهب.

٣. عدمُ مخالفتها لظاهر الرِّواية وأُصول المذهب.

٤. دلالة عباراتها على المقصود بدون إيهام وخلل إلا نادراً.

٥. رفعة مكانة مؤلفيها وعلوّ درجتهم في الاجتهاد والفقه.

٦. قَبول العلماء لها، وكثرة الاعتماد عليها، والاهتمام بها إفتاءً وتدريساً وشرحاً وتعليقاً.

ثالثاً: تطبيقات للفقهاء عليها:

ذكر الباحث هاهنا نماذج لما سبق تقريره في أسماء الكتب وأسباب اعتمادها من عبارات الفقهاء، وهي على النحو الآتي:

١. «المبسوط» لشمس الأئمة محمد بن أحمد السَّرخسي (ت نحو ٥٠٠هـ)، قال الطرسوسي: ««مبسوط السَّرَخْسيّ» لا يعمل بما يخالفه، ولا يركن إلا إليه، ولا يفتى ولا يعوّل إلا عليه»[1].

٢. «المبسوط» لصدر الإسلام طاهر بن محمود البخاري، (ت٥٠٤هـ)، عدّه ابن عابدين[2] من الكتب المعتمدة.

---

(١) ينظر: شرح عقود رسم المفتي ١: ٢٠، وغيره.

(٢) في رد المحتار٣: ٣٨.

٣.«المحيط الرضوي» لرضي الله محمد بن محمد السَّرَخْسيّ (ت٥٧١هـ)، عدّه ابن عابدين[1] من الكتب المعتمدة.

٤.«تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق» لعثمان بن علي بن محجن الزيلعي، (ت٧٤٣هـ)، قال اللكنوي[2]: «وهو شرح مُعتمد مقبول»، وعدّه ابن عابدين[3] من الكتب المعتمدة.

٥.«أصول البَزْدَويّ» لعلي بن محمد البَزْدويّ (ت٤٨٢هـ)، قال اللكنوي[4]: «وهو كتاب نفيس معتمد عند الأجلة».

٦.«مُنْيَة المصلي وغنية المبتدي» لسديد الدين محمد بن محمد الكاشغريّ، (ت٧٠٥هـ)، قال اللَّكنوي[5]: «هذا من الكتب المعتبرة المتداولة».

٧.«كشف الأسرار شرح أصول البَزْدَويّ»، و«غاية التَّحقيق شرح المنتخب الحُسامي» لعبد العزيز بن أحمد البُخاري، (ت٧٣٠هـ)، قال اللكنوي[6]: «هما كتابان معتبران عند الأصوليين، وعليهما اعتماد أكثر المتأخرين».

٨.«ردّ المحتار على الدر المختار» لمحمّد أمين ابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)، قال اللكنويّ[7]: «هو حاشيةٌ نفيسةٌ مقبولةٌ».

---

(١) في رد المحتار٣: ٣٨.

(٢) في الفوائد البهية ١٩٤-١٩٥.

(٣) في العقود الدرية٢: ١٤٤.

(٤) في الفوائد البهية ص١٢٤.

(٥) في تحفة الكملة ص٦.

(٦) في الفوائد البهية ص١٦١-١٦٢.

(٧) في الآثار المرفوعة ص١٤٢.

٩. «الهداية» لعلي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المَرغيناني، (ت٥٩٣هـ)، قال اللكنوي[(١)]: «كل تَصانيفه مَقبولةٌ مُعتمدةٌ، ولا سيما «الهداية»، فإنَّه لم يزل مرجعاً للفضلاء، ومنظراً للعلماء»، وعدّه ملا خسرو[(٢)] وغانم البغدادي[(٣)] من الكتب المعتمدة.

١٠. «الكافي» للحاكم الشّهيد محمد بن محمد المَروزيّ البَلْخي، (ت٣٣٤هـ)، قال حاجي خليفة[(٤)]: "وهو كتاب معتمد في نقل المذهب".

١١. «الكافي شرح الوافي» لعبد الله بن أحمد النَّسفي، (ت٧١٠هـ)، قال اللكنوي[(٥)]: «كل تصانيفه نافعةٌ مُعتبرةٌ عند الفقهاءِ مطروحةٌ لأنظار العلماءِ»، وعدّه ابن الهمام[(٦)] من الكتب المعتمدة.

١٢. «بدائع الصنائع بترتيب الشرئع» لأبي بكر بن مسعود الكاسانيّ، (ت٥٨٧هـ)، عدّه ابن الهمام[(٧)] من الكتب المعتمدة.

رابعاً: كيفية الاستفادة منها:

وكتب هذه الطبقة هي أرفع الطبقات وأقوها وأحراها بالقبول، فيمكن الاستفادة منها لَمَن درس الفقه، وعرف مصطلحاته، وضبط قواعد أبوابه، بالدراسة على الأساتذة المتقنين، وهذا شرطٌ لكلّ مَن أراد الاستفادة من كتب علم.

---

(١) في الفوائد البهية ص٢٣٠.

(٢) في درر الحكام١: ٢٧١.

(٣) في مجمع الضمانات ١: ٢.

(٤) في كشف الظنون ٢: ١٣٧٨.

(٥) في الفوائد البهية ص١٠٢.

(٦) في فتح القدير٩: ٢٠٣.

(٧) في فتح القدير٩: ٢٠٣.

وميزة كتب هذه الطبقة الثقة الكبيرة بمسائلها، فإليها يحتكم عند اختلاط عبارات الكتب واضطراب كلام الفقهاء، فهي أشبه بالأساس المتين الذي يرجع إليه عند الاختلاف، وهي أقرب ما يكون بالدُّستور الذي يُرَدُّ إليها المسائل؛ لذلك كانت أبرز كتبه المتون والمشاهير من كتب كبار المجتهدين في المذهب، وهذا تفسير تقديمها علىٰ غيرها، قال اللّكنوي[1]: «ما في المتون مقدَّم علىٰ ما في الشُّروح، وما في الشُّروح مقدم علىٰ ما في الفتاوىٰ...».

*** الطبقة الثانية: الكتب المقبولة:**

وهي التي تحتوي المسائل المعتمدة في المذهب، ويكثر وجود غير المعتبرة فيها.

أولاً: أمثلتها:

وتمثل أكثر كتب المذهب، ومنها:

المتون المتأخرة: مثل: «غرر الحكام»، و«تنوير الأبصار»، و«نور الإيضاح»، و«خلاصة الكيداني (مقدمة الصلاة)»، و«مقدمة السمرقندي»، وغيرها.

وعامة الشروح: «فتح القدير»، و«البناية شرح الهداية»، و«رمز الحقائق شرح كنز الدقائق»، و«إمداد الفتاح»، و«مراقي الفلاح»، و«الدر المختار»، و«الدر المنتقىٰ»، و«مجمع الأنهر»، و«اللباب شرح الكتاب»، و«البحر الرائق»، و«النهر الفائق»، و«نهاية المراد شرح هداية ابن العماد»، وغيرها.

والمحيطات: «المحيط الرّضويّ» لرضي الله السَّرَخْسيّ و«المحيط البُرهانيّ»، ومختصره «الذَّخيرة البُرهانيّة».

---

(١) في التعليقات السنية ص١٨٠.

والحواشي: «الشُّرنبلالية على الدرر»، و«عمدة الرعاية شرح الوقاية»، و«الطحطاوي على الدر»، و«الطحطاوي على المراقي»، و«أبو السعود على ملا مسكين شرح الكنز»، وغيرها.

والفتاوى المشهورة: «فتاوى قاضي خان»، و«خلاصة الفتاوى»، و«الفتاوى الكبرى»، و«الفتاوى الصُّغرى»، و«الفتاوى التَّتارخانية»، و«الفتاوى الوالواجية»، و«الملتقط»، و«الفتاوى الهندية»، و«تنقيح الفتاوى الحامدية»، و«الفتاوى الخيرية»، وغيرها.

والقواعد: «الأشباه والنظائر» لابن نجيم، و«غمز عيون البصائر» للحمويّ.

ثانياً: أسباب نزول مرتبة الكتب من الاعتماد إلى القبول:

١.**عدم الاطلاع على حال مؤلّفه،** ربّما ينزل الكتاب عن درجة الاعتماد؛ لعدم معرفة حال المؤلف، فإنَّه لا يعرف هل كان فقيهاً معتمداً أم جامعاً بين الرطب واليابس، كما سبق.

٢.**الشكّ في نسبةِ الكتاب إلى المؤلف؛** فإنَّ هناك كتباً منسوبة إلى المؤلفين المعروفين بالعلم والفقه وهي متداولة غير نادرة ولكن لا يتيقن نسبتها إلى مؤلفيها.

قال النَّوويّ(١): «لا يجوز لمن كانت فتواه نقلاً لمذهب إمام إذا اعتمد الكتب أن يعتمد إلا على كتاب موثوقٍ بصحّته، وبأنَّه مذهب ذلك الإمام، فإن وثق بأنَّ أصل التصنيف بهذه الصفة لكن لم تكن هذه النسخة معتمدة، فليستظهر بنسخ منه متَّفقة، وقد تحصل له الثقة من نسخة غير موثوق بها في بعض المسائل إذا رأى الكلام منتظماً، وهو خبير فَطِن لا يخفى عليه لدربته موضع الإسقاط والتغيير.

---

(١) في المجموع ١: ٨٠-٨١.

فإن لم يجده إلا في نسخةٍ غير موثوقٍ بها، فقال أبو عمرو: ينظر فإن وجده موافقاً لأصول المذهب، وهو أهل لتخريج مثله في المذهب لو لم يجده منقولاً فله أن يفتي به، فإن أراد حكايته عن قائله فلا يقل: قال الشَّافعيُّ مثلاً كذا، وليقل: وجدت عن الشَّافعيّ كذا، أو بلغني عنه، ونحو هذا.

وإن لم يكن أهلاً لتخريج مثله لم يجز له ذلك، فإنَّ سبيله النقل المحض، ولم يحصل ما يجوز له ذلك، وله أن يذكره لا على سبيل الفتوى مُفصِحاً بحاله، فيقول: وجدته في نسخة مِنَ الكتاب الفلاني ونحوه».

٣.**الاختصار المخلّ بالفهم**؛ فإنَّ هناك كتباً لا شك في جلالة قدرها والثقة بمؤلفيها، ولكن فيها إيجازاً مخلاً بالفهم، قال ابن عابدين[١]: «إنَّ فيها مِنَ الإيجاز في التعبير ما لا يفهم معناه إلا بعد الاطلاع على مأخذه، بل فيها في مواضع كثيرة الإيجاز المخل، يظهر ذلك لمن مارس مطالعتها مع الحواشي، فلا يأمن المفتي من الوقوع في الغلط إذا اقتصر عليها، فلا بد له من مراجعة ما كتب عليها من الحواشي أو غيرها».

٤ .**الندرة والنفاد**؛ فإنَّ هناك كثيراً من الكتب الفقهية التي كانت معتمدة متداولة في زمنها ولكن نفدت نسخها بحيث لا توجد هذه النسخ إلا نادراً، كما سيأتي.

٥ .**كثرةُ التحريفِ والتصحيفِ والأخطاءِ المطبعية**؛ فإنَّ اهتمام كثير من الناشرين بالكسب المادي يحمل على طبع بعض الكتب من غير تمحيص وتحرير ومقابلة بنسخ خطية موثوقة؛ مما يجعل الكتاب مليئاً بالأخطاء التي تغيّر المعنى، ومقصود العبارة.

قال العثمانيّ[٢]: «وحكم هذا القسم أنَّه لا ينبغي للمفتي أن يتعجل في الاعتماد

---

(١) في رد المحتار ١: ٧٠، وينظر: النافع الكبير ص٢٦.

(٢) أصول الإفتاء ص ٣٣.

عليه، ما لم يتبين بالدلائل القوية أنَّ هذه النسخة وصلت إلينا سالمة مِنَ التحريف، فإن تبين بقرائن واضحة وشواهد قوية فلا بأس حينئذ بالاعتماد عليها، وقد ظهرت في زماننا مِنَ الكتب القديمة التي كانت نافدة من زمان ويطبعها الناشرون من نسخة خطية ظفروا بها، فإن كان أصل المطبوع نسخة واحدة فقط من غير أن يتصل سندها إلى المؤلف، فينبغي التثبت في الاعتماد عليها، ولكن هناك كتباً نشرها العلماء بتحقيق وتصحيح بعد مقابلة نسخ خطية كثيرة قد حصلت من أماكن مختلفة، فلا بأس حينئذ بالاعتماد على مثل هذه النسخ المطبوعة»[1].

٦.**الاعتماد في التصحيح والترجيح على ظواهر الأحاديث** كما في مدرسة محدثي الفقهاء، لا على أصول البناء للأبواب والمسائل كما في مدرسة الفقهاء.

ثالثاً: تطبيقاتٌ للفقهاء عليها:

ما سيأتي من عبارات للفقهاء حول هذه الكتب هو عدّها من الكتب المعتمدة كما في القسم الأوّل، بسبب عدم تقسيم الفقهاء الكتب إلى ثلاث أقسام، وإنّما قسموا إلى قسمين: معتمدة وغير معتمدة، لكن الباحث رأى أن إعادة النظر في التقسيم حتى نتمكَّن من الترجيح بين الكتب عند التعارض، وهذا في الحقيقة مستفادٌ من تطبيقات الفقهاء عند التّرجيح بين المسائل حيث يقدمون بعض الكتب المعتمدة على بعض، فما فعله الباحث هو التصريح بالتقسيم بينها ليسهل التمييز على الباحثين في الفقه، ومن أمثلة هذه الطبقة:

١.«خلاصة الكيدانيّ»؛ لجهالة مؤلفها، فقد نُسِبَت للطف الله النَّسَفيّ كما هو مشهور، وهو مجهول، وإلى محمّد بن حمزة الفناري(ت٨٣٤هـ) وإلى ابن كمال باشا

---

(١) هذه الأسباب استفدتها إجمالاً من أصول الإفتاء ومن كتب الإمام اللكنوي مع زيادة وتمحيص.

(ت٩٦٨هـ)، بالإضافة إلى أنَّ فيها روايات واهية[1].

٢.«شرح كنز الدقائق»؛ لملا مسكين، معين الدين الهروي (ت٩٥٤هـ)؛ لعدم معرفة حاله، وشدّة اختصارها، ولأبي السعود حاشية ضخمة عليه، فيها فك لعبارته وتوضيح لها.

٣.«ذخيرة العقبى على شرح الوقاية»؛ لأخي زاده يوسف بن جنيد التوقادي (ت٩٠٥هـ)؛ قال طاشكبرى زاده[2]: «وهي مقبولة متداولة بين الناس». وذكر اللكنوي[3]: «أنَّ منهم من نسبها إلى حسن جلبي، وهذا غلط نشأ من قصر النظر، فإنَّ تصانيف حسن جلبي كلها مشتملة على تحقيقات منيعة وتوضيحات لطيفة، تشهد بتبحر مؤلفها، وتوقد طبع مرصفها، بخلاف «ذخيرة العقبى»، فإنَّه ليس فيها ما يروي الغليل ويشفي العليل، فضلاً عن تلك التحقيقات والتوضيحات، وفيها ما يشهد على أنَّ مؤلّفها ليست له ملكة راسخة ولا قوة كاملة».

٥.«الأشباه والنظائر»؛ لإبراهيم بن محمد ابن نجيم، (ت٩٧٠هـ)، وعدّه ابن عابدين[4] من الكتب المعتبرة.

٦.«الدرُّ المختار شرح تنوير الأبصار»؛ لمحمد بن علي الحصكفي (ت١٠٨٨هـ)؛ قال ابن عابدين[5]: « «الدر المختار»، و«الأشباه والنظائر» ونحوها فإنّها لشدة الاختصار والإيجاز كادت تلحق بالألغاز مع ما اشتملت عليه من السقط في النقل في

(١) ينظر: غيث الغمام ص ٣٥، ومقدمة عمدة الرعاية ص١٢، وأصول الإفتاء ص٣٠.

(٢) في الشقائق النعمانية ص١٦٧.

(٣) في مقدمة السعاية ص١٢، وفي مقدمة عمدة الرعاية ١: ٢٣.

(٤) في العقود الدرية٢: ١٨٢.

(٥) في شرح عقود رسم المفتي ١: ١٣.

مواضع كثيرة وترجيح ما هو خلاف الراجح، بل ترجيح ما هو مذهب الغير مما لم يقل به أحد من أهل المذهب».

٧.«النهر الرائق شرح كنز الدقائق»؛ لسراج الدين عمر ابن نجيم (ت١٠٠٥هـ)؛ عدّه هبة الله البعلي (ت١٢٢٤هـ) من الكتب التي لا يجوز الإفتاء منها؛ لشدّة اختصاره[1].

٨.«رمز الحقائق شرح كنز الدقائق»؛ لبدر الدين العَينيّ (ت٨٥٥هـ)؛ لا يجوز الإفتاء منه لشده اختصاره، كما قال البعلي[2]، وإلا فهو كتاب معتبر، ومؤلفه مِنْ مشاهير الحنفية.

٩.«البناية في شرح الهداية»؛ للعيني أيضاً؛ فإنَّه من الكتب المعتبرة لمكانة مؤلفه، واعتماده للمعتمد من المذهب، إلا أنَّه لما كثرت الأخطاء الطباعية فيه، لم يعد يؤمن على عبارته من التحريف والتبديل، مما يوقع المفتي في اللبس ما لم يكن متضلعاً في الفقه، قال العثماني[3]: «كتب لا توجد نسخها الصحيحة فإنَّها وإن كانت متداولة فيما بين الناس، ولكنها مملوءة من أغلاط النساخ والطباعين: كـ«كتاب النوازل» للفقيه أبي الليث و«البناية شرح الهداية» للعَيْني، فإنَّ نسخ هذين الكتابين مليئة من الأخطاء المطبعية بما تعسر منه فهم المراد وربما ينقلب المعنى».

١٠. «خلاصة الفتاوى»؛ لافتخار الدين طاهر بن أحمد البخاري (ت٥٨٢هـ)، قال اللكنوي[1]: «وهو كتاب معتبر عند العلماء معتمد عند الفقهاء»، وذكر ابن نجيم[2]

(١) في شرح عقود رسم المفتي ١: ١٣.

(٢) في شرح عقود رسم المفتي ١: ١٣.

(٣) في أصول الإفتاء ص٣٣.

(١) في الفوائد البهية ص١٤٦.

(٢) في البحر٦: ٢٥٦، ٧: ٦٣.

وغانم البغدادي[١] أنَّه من الكتب المعتمدة.

١١. «الفتاوىٰ الخانية»؛ لقاضي خان حسن بن منصور الأزوجندي، (ت٥٩٢هـ)، قال اللكنوي[٢]: «معتمدة عند أجلَّة الفقهاء»، وذكره ابن نجيم[٣] وغانم البغدادي[٤] وابن عابدين[٥] أنَّه من الكتب المعتمدة.

١٢. «الفتاوىٰ البزازية»؛ لابن البزَّاز محمد بن محمد الكَرْدَري الخوارزمي، قال اللكنوي: «مشتمل علىٰ مسائل يحتاج إليها مما يعتمد عليها. قيل لأبي السعود المفتي: لم لا تجمع المسائل المهمة، ولم تؤلف فيها كتاباً؟ فقال: أستحيي من صاحب «البزازية» مع وجود كتابه»، وذكره ابن نجيم[٦] وابن عابدين[٧] من الكتب المعتمدة.

١٣. «البحر الرائق شرح كنز الدقائق»؛ لإبراهيم بن محمد ابن نجيم، (ت٩٧٠هـ)، وذكره ابن عابدين[٨] واللكنوي[١] من الكتب المعتمدة.

١٤. «الفتاوىٰ التَّتارخانية» لعالم بن علاء الأندريتي (ت٧٨٦هـ)، وذكره ابن عابدين[٢] من الكتب المعتمدة.

---

(١) في مجمع الضمانات ١: ٢.

(٢) في الفوائد البهية ص١١١.

(٣) في البحر الرائق٦: ٢٥٦.

(٤) في مجمع الضمانات ١: ٢.

(٥) في رد المحتار٥: ٦٢٤، والعقود الدرية٢: ٥٠، ١٤٤.

(٦) في البحر الرائق٧: ٦٣.

(٧) في العقود الدرية٢: ١٤٤.

(٨) في رد المحتار٣: ٣٨، والعقود الدرية٢: ١٤٤.

(١) في إحكام القنطرة ص٢٧٢.

(٢) في رد المحتار٣: ٣٨.

١٥.«الفتاوى الظهيرية»؛ لظهير الدين محمد بن أحمد المحتسب البخاري (ت٦١٩هـ)، عدَّه اللكنوي[١] من الكتب المعتبرة.

١٦. «مختارات النوازل»؛ لأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت٣٧٥هـ)، عدَّه اللكنوي[٢] من الكتب المعتبرة.

١٧.«الفتاوى الصغرى»؛ للصدر الشهيد عمر بن عبد العزيز بن مازه (ت٥٣٦هـ)، وذكر غانم البغدادي[٣] أنه من الكتب المعتمدة.

١٨.«الفتاوى العمادية الحامدية»؛ لحامد أفندي بن علي إبراهيم العمادي، (ت١١٧١هـ)، ذكره ابن عابدين[٤] من الكتب المعتمدة.

١٩. «التجنيس والمزيد» لعلي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغانيّ المَرغيناني (ت٥٩٣هـ)، ذكره ابن عابدين[٥] من الكتب المعتمدة.

٢٠.«الفتاوى الأنقروية»؛ لأحمد بن الحسن الرّازيّ الأنقرويّ، (ت٧٤٥هـ)، ذكره ابن عابدين[٦] من الكتب المعتمدة.

٢١.«الفتاوى الوالواجية»؛ لعبد الرشيد بن أبي حنيفة الوَلواجي، (ت بعد ٥٤٠هـ)، ذكره ابن عابدين[١] من الكتب المعتمدة.

---

(١) في الفوائد البهية ص١٥٧.

(٢) في إحكام القنطرة ص٢٧٢.

(٣) في مجمع الضمانات ١: ٢.

(٤) في العقود الدرية٢: ٣٢.

(٥) في العقود الدرية٢: ١٨٢.

(٦) في العقود الدرية٢: ١٨٢.

(١) في العقود الدرية٢: ١٨٢.

٢٢. «جامع الفصولين»؛ لمحمود بن إسرائيل ابن قاضي سِمَاوْنَه (ت٨٢٣)، قال حاجي خليفة[١]: «وهو كتابٌ مشهورٌ متداولٌ في أيدي الحكام والمفتين؛ لكونه في المعاملات خاصة، جمع فيه بين «فصول العمادي» و«فصول الأستروشيني» وأحاط وأجاد». وعدّه ابن عابدين[٢] من الكتب المعتبرة.

٢٣.«أدب الأوصياء»؛ لعليّ بن محمّد الجماليّ (ت٩٣١هـ)، عدَّه حاجي خليفة[٣] من الكتب المعتبرة.

٢٣.«الذَّخيرة البُرهانيّة» لبرهان الدين محمد بن أحمد ابن مازه البخاري، (ت٦١٦هـ)، قال اللّكنوي[٤]: «وهو مجموع نفيس مُعتبرٌ».

٢٤.«المحيط البرهاني» لبرهان الدين ابن مازه البخاري (ت٦١٦هـ)، وهو من أئمة الحنفية المشهورين، وكتابه من أوسع كتبهم وأجمعها للمسائل والخلاف، إلا أنَّه لما ندر وجوده حكم عليه بعدم الاعتبار؛ خوفاً أن ينسب أحد مسألة إليه وهي غير موجودة فيه، أو خوف سقم النسخة المعتمد عليها أو غير ذلك، وهذا الكتاب ما زال نادراً إلا أنَّه قد طبع قديماً في الهند وحديثاً في بيروت، وفي دار العلوم في الهند، وقامت جامعة بغداد بتحقيقه كاملاً في رسائل دكتوراه وماجستير زادت على الخمسين رسالة.

قال اللكنوي[١]: «وقد وفقني الله بمطالعة 'المحيط البرهاني' فرأيته ليس جامعاً للرطب واليابس، بل فيه مسائل منقحة وتفاريع مرّصصة ثم تأملت في عبارة 'فتح القدير' وعبارة ابن نجيم فعلمت أنَّ المنع من الإفتاء منه ليس لكونه جامعاً للغثّ

(١) في كشف الظنون ١: ٥٦٦.

(٢) في رد المحتار ١: ٢٣٧

(٣) في كشف الظنون١: ١.

(٤) في الفوائد البهية ١: ٢٩٢.

(١) في النافع الكبير ص٢٨.

والسَّمين، بل لكونه مفقود الوجود في ذلك العصر وهذا الأمر يختلف باختلاف الزمان».

رابعاً: كيفية الاستفادة منها:

١. ينتفع بها افتاءً وتدريساً وقضاء؛ لأنَّ عامة مسائلها معتمدة، وما يعارض من مسائلها ما هو أعلى منها من الكتب المعتمدة لا يؤخذ به، ويقدم غيره عليه، قال العثماني[1]: «أن لا يؤخذ منها ما كان مخالفاً للكتب المعتمدة».

٢.الأخذ منها للإفتاء يكون لأصحاب الملكة الفقهية القادرين على تمييز مسائلها، وإدراك بناء المسائل الأبواب، حتى لا يعتمد على غير المعتمد منها.

٣.إن كانت مختصرة اختصاراً مخلاً فيلزم مراجعة الشروح والحواشي والكتب الأخرى؛ لفهم مسائلها، قال اللكنويّ[2]: «وأما الكتب المختصرة بالاختصار المخلّ فلا يفتى منها إلا بعد نظر غائر وفكر دائر، وليس ذلك لعدم اعتبارها، بل لأنَّ اختصاره يوقع المفتي في الغلط كثيراً». وقال[3]: «ولا يجترأ على الإفتاء من الكتب المختصرة وإن كانت معتمدة ما لم يستعن بالحواشي والشروح، فلعل اختصاره يوصله إلى الورطة الظلماء».

وقال العثماني[1]: «عدم جواز الإفتاء من الكتب الموجزة ليس معناه أنَّ هذه الكتب غير معتبرة في نفسها ولكنَّها لما فيها من الإيجاز لا يأمن المفتي مِنَ الوقوع في

---

(١) في أصول الإفتاء ص٣٢.

(٢) في النافع الكبير ص٣٠.

(٣) في النافع الكبير ص٢٦.

(١) في أصول الإفتاء ص٣٢.

الغلط إذا اقتصر عليها، حتىٰ إذا تيقن المفتي من المراد بعد المراجعة، فلا بأس حينئذ بالإفتاء منها».

٤. لا يحتكم إليها فيما تضطرب إليه عبارات الفقهاء، وتختلف فيه أفهامهم، ولا تحقّق المسائل المشكلة منها؛ لدنو درجتها عن الطبقة السابقة، فمسائلها إجمالاً أقلّ اعتباراً.

*** الطبقة الثالثة: الكتب المردودة:**

وهي تحتوي مسائل معتبرة، ويغلب وجود غير المعتبرة فيها.

أولاً: أمثلتها:

وتشتمل علىٰ عدد كبير من الكتب، ومنها:

الشّروح: «شرح أبي المكارم علىٰ النقاية»، و«جامع الرموز» للقهستاني، و«شرح شرعة الإسلام»، و«المجتبىٰ شرح القدوري»، و«كنز العباد شرح الأوراد»، و«السّراج الوهاج شرح القدوري»، و«الجوهرة النيرة شرح القدوري»، وغيرها.

والفتاوىٰ: «قنية المنية»، و«فتاوىٰ ابن نجيم»، و«فتاوىٰ الطوري»، و«خزانة الروايات»، و«الحاوي»، و«مطالب المؤمنين في الفتاوىٰ»، و«الفتاوىٰ الصوفية»، و«مشتمل الأحكام في الفتاوىٰ»، و«الإبراهيم شاهية» و«الفتاوىٰ العزيزية»، وغيرها.

ثانياً: أسباب عدم اعتبار كتب هذه الطبقة:

١. عدم تمييز المؤلف وتنقيده بين الصحيح والغلط وبين القول المردود والمقبول؛ قال اللكنوي[1]: «عدم امتيازه بين باطل وحق، وكذب وصدق، وصحيح وغلط،

---

(١) في تذكرة الراشد ص١٧٠.

وصواب وسقط، وعدم تنقيده بين القول المردود والمقبول والمطرود والمحصول، يجعل كتابه غير معتبر عند أرباب الفهم والنظر».

٢. **جمع الروايات الضعيفة والمسائل الشاذة من الكتب غير المعتبرة**؛ وحاصله أنَّ مؤلفي هذه الكتب وإن كانوا معروفين بالعلم والفقه ولكنَّهم لم يلتزموا في هذه الكتب بالاقتصار على الروايات الصحيحة وإنَّما نقلوا كل ما وجدوا من قول أو رواية من غير تحقيق وتنقيح.

٣. **إعراض أجلّة العلماء وأئمة الفقهاء عن الكتاب**؛ قال اللكنوي[1]: «فإنَّه آية واضحة على كونه غير معتبر»؛ لأنَّه لو كان نافعاً مفيداً لتداولته الأيدي وتسابق عليه الطلبة والكملة.

٤. **إن لم يكن الكتاب فقهياً**؛ ربّما يكون الكتاب في موضوع آخر سوى الفقه: كالتصوف والأسرار والأدعية والتفسير والحديث، وإنَّما تذكر فيه المسائل الفقهية تبعاً لا مقصوداً، وكثيراً ما يقع أنَّ مؤلفي مثل هذه الكتب لا يراجعون كتب الفقه عند تأليفها فربما تقع فيها الأخطاء مع جلالة قدر مؤلفيها.

قال العثماني[2]: «قد وجدت غير واحد من مثل هذه الأخطاء في «عمدة القاري» للعَيْني و«المرقاة» لعلي القاري و«مبارق الأزهار» لابن ملك، ومثل هذا كثير في كتب التصوف، وحكم هذا القسم أن لا يعتمد على مسائله إذا كانت مخالفة للكتب الفقهية المعروفة الموثوق بها».

(١) في النافع الكبير ص٢٧، وينظر: تذكرة الراشد ص٥٧، والمنهج الفقهي ص١٧٠.

(٢) في أصول الإفتاء ص٣٤.

ثالثاً: تطبيقات للفقهاء عليها:

١.«خزانة الروايات»؛ لجكن الكجراتي الهندي الحنفي(ت٩٢٠هـ)؛ قال اللكنوي[١]: «إنَّه من الكتب غير المعتبرة المملوءة من الرَّطب واليابس، مع ما فيها من الأحاديث المخترعة، والأخبار المختلفة».

٢.«جامع الرموز في شرح النُّقاية»؛ لمحمد الخرساني القُهُستاني (ت نحو ٩٥٣هـ)؛ لجهالة حال المصنف والرُّوايات الضعيفة، قال علي القاري (ت١١٠٤هـ): «قال عصام الدين (ت٩٥١هـ) في حقِّ القُهُسْتَانِيّ: إنَّهُ لم يكن من تلامذة شيخ الإسلام الهَرَوي، لا من أعاليهم، ولا من أدانيهم، وإنَّما كان دلال الكتب في زمانه، ولا كان يعرف الفقه، ولا غيره بين أقرانه، ويؤيده أَنَّه يجمع في شرحه هذا بين الغث والسمين، والصحيح والضعيف من غير تصحيح ولا تدقيق، فهو كحاطب الليل جامع بين الرطب واليابس في الليل»[٢].

٣.«قنية المنية»؛ لمختار بن محمود الزاهدي الغزميني (ت٦٥٨هـ)؛ لجمعها للرواية الضعيفة والغريبة؛ قال ابن عابدين[٣]: «نَقْل الزاهدي لا يعارض نقل المعتبرات النعمانية، فإنَّه ذكر ابن وهبان أنَّه لا يلتفت إلى ما نقله الزاهدي مخالفاً للقواعد ما لم يعضده نقل من غيره». وقال الطَّحْطَاويُّ[١]: «وما في «القُنية»[٢]: من أنَّ الكحلَ وجب

---

(١) في النافع الكبير ص٢٩-٣٠.

(٢) في مقدمة السعاية ص٣٧، وتذكرة الراشد ص٥٦، وغيث الغمام ص٣٠، ومقدمة عمدة الرعاية ص١٢، والعقود الدرية ٢: ٣٢٤.

(٣) في العقود الدرية ٢: ٣٢٤.

(١) في رد المحتار ١: ٤٦٠.

(٢) في قنية المنية ق١٢٠/ أ..

تركه يوم عاشوراء لا يُعوَّل عليه؛ لأنَّ «القُنية» ليست من كتب المذهب المعتمدة»[(١)].

وقال البركويّ[(٢)]: « «القنية» فهي وإن كانت فوق تلك الكتب وقد نقل عنها بعض العلماء في كتبهم، لكنَّها مشهورة عند العلماء الثقات بضعف الرواية، وأنَّ صاحبها معتزلي، فغايتها أن يعمل بما فيها إذا لم يعلم مخالفتها الكتب المعتبرة، وأما مع المخالفة فلا».

٤. «المُجتبى شرح القدوري»؛ للزاهدي أيضاً، قال اللكنوي[(٣)]: «طالعت «القنية» و«المجتبى» فوجدتهما على المسائل الغريبة حاويين، ولتفصيل الفوائد كافيين، إلا أنَّه صرَّح ابن وهبان، وغيره: أنَّه معتزلي الاعتقاد، حنفي الفروع، وتصانيفه غير معتبرة ما لم يوجد مطابقتها لغيرها؛ لكونها جامعة للرطب واليابس».

٥. «الحاوي»؛ للزاهدي أيضاً؛ قال ابن عابدين[(٤)]: «و«الحاوي» للزاهدي مشهور بنقل الروايات الضعيفة». وقال اللكنوي[(٥)]: «حكموا بكون «القنية»، و«الحاوي» كلاهما للزاهدي غير معتبر؛ لكون مؤلفهما جامعاً لكل شيء من غير فرق بين الأسود والأحمر».

٦. «كنز العبّاد في شرح الأوراد»؛ لعلي بن أحمد الغوري، قال اللكنوي[(١)]: «مملوء مِنَ المسائل الواهية، والأحاديث الموضوعة، لا عبرة له، لا عند الفقهاء، ولا عند

(١) في الفوائد البهية ص١٥٣، وينظر: اللكنوي،مقدمة عمدة الرعاية ١: ١٢.

(٢) في إنقاذ الهالكين ص٧٦.

(٣) في الفوائد البهية ص٣٤٩.

(٤) في العقود الدرية ٢: ١٢٧.

(٥) في تذكرة الراشد ص٨٠، وينظر: مقدمة عمدة الرعاية ١: ١٢، والمنهج الفقهي ص١٧٩.

(١) في النافع الكبير ص٢٩.

المحدثين». وقال جمال الدين المرشدي: «فيه أحاديث سمجة موضوعة، لا يحل سماعها». و«الأوراد» للشيخ الأجل محيي السنة شهاب الدين السهروردي[١].

٧.«مطالب المؤمنين في الفتاوىٰ»؛ لبدر الدين بن تاج الدين بن عبد الرحيم اللاهوري، قال اللكنوي[٢]: «إنَّه من الكتب غير المعتبرة المملوءة من الرطب واليابس، مع ما فيها من الأحاديث المخترعة، والأخبار المختلفة»[٣].

٨.«شرعة الإسلام»؛ لركن الإسلام محمّد بن أبي بكر الجُوغِيّ السَّمَرْقَنْدِيّ (ت٥٧٣هـ)، قال اللكنوي[٤]: «وجدته كتاباً نفيساً مشتملاً علىٰ المسائل الفقهية، والآداب الصُّوفيَّة، إلا أنَّه مشتملٌ علىٰ كثير من الأحاديث المختلفة، والأخبار الواهية المنكرة»[٥].

٩.«السراج الوهاج شرح مختصر القُدُوريّ»؛ لأبي بكر بن عليّ الحَدَّاديّ (ت٨٠٠هـ)، عدّه البركوي واللكنوي مِنَ الكتب المتداولة الضعيفة غير المعتبرة، مع أنَّ مؤلفه كان عالماً عاملاً ناسكاً فاضلاً زاهداً، سارت بمؤلفاته الركبان[١].

١٠.«الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري»؛ للحدادي أيضاً، وهي مختصرة من «السراج الوهاج»، ولها حكمه.

---

(١) في كشف الظنون ٢: ١٥١٧.

(٢) في النافع الكبير ص٢٩-٣٠.

(٣) في معارف العوارف ص١٠٨.

(٤) في الفوائد البهية ص٢٦٦.

(٥) في كشف الظنون ٢: ١٠٤٤، والجواهر المضية ٣: ١٠٣.

(١) في النافع الكبير ص٢٩، ومقدمة عمدة الرعاية ١: ١٢، وتاج التراجم ص١٤١، وكشف الظنون ٢: ١٦٣١.

١١.«الفتاوى الصوفية»؛ لفضل الله بن محمد بن أيوب (ت٦٦٦هـ)، قال البركوي: «إنَّها ليست من الكتب المعتبرة، فلا يجوز العمل بما فيها إلا إذا علم موافقتها للأصول». وقال ابن كمال باشا: «إنَّه من الكتب غير المعتبرة». مع أنَّ مؤلفها كان إماماً فقيهاً أصولياً، سيد أرباب الحقيقة[١].

١٢.«مشتمل الأحكام في الفتاوى»؛ لفخر الدين يحيى الرومي (ت٨٦٤هـ)، عدَّه المولى البركوي من جملة الكتب المتداولة الواهية[٢].

١٣.«الإبراهيم شاهية في الفتاوى»؛ لأحمد بن محمد الملقب بنظام الدين الكيكلاني، عدَّه اللَّكنويّ من الكتب غير المعتبرة، مع أنَّه كتابٌ كبير من أفخر الكتب، جمعه من مئة وستين كتاباً للسلطان إبراهيم شاه[٣].

١٤.«شرح النقاية»؛ لأبي المكارم عبد الله بن محمَّد (ت بعد ٩٠٧هـ)، قال ابن عابدين[١]: «رجل مجهول، وكتابه كذلك». وعدّه اللكنوي[٢] من الكتب غير المعتبرة.

١٥.«فتاوى الطوري»؛ لمحمد بن الحسين الطوري (ت بعد ١١٣٨هـ) ،عدَّه أبو السعود الأزهري واللكنوي من الكتب غير المعتمدة[٣].

١٦.«فتاوى ابن نجيم»؛ لزين العابدين إبراهيم ابن نجيم المصري (ت٩٧٠هـ)؛ عدّه أبو السعود الأزهري واللكنوي من الكتب غير المعتمدة[٤].

---

(١) في كشف الظنون ٢: ١٢٢٥، والفوائد ص٢٥٠.

(٢) في مقدمة العمدة ١: ١٢، وكشف الظنون ٢: ١٦٩٢.

(٣) في معارف العوارف ص١٠٨، وكشف الظنون ١: ٣، ومقدمة العمدة ١: ١٢.

(١) في العقود الدرية ٢: ٣٢٤.

(٢) في مقدمة السعاية ص٣٩، ومقدمة عمدة الرعاية ١: ١١.

(٣) في مقدمة عمدة الرعاية ١: ١٢، ورد المحتار ١: ٧٠.

(٤) في رد المحتار ١: ٧٠، ومقدمة عمدة الرعاية ١: ١٢.

١٧. «المخارج والحيل»؛ المنسوب إلى أبي يوسف، قال العثماني[١]: «إنَّه طالما تردّد العلماء في كونه من مؤلفات أبي يوسف، والصحيح أنَّه كتاب منحول لا يصح نسبته إلى القاضي أبي يوسف، فإنَّ رواته عن أبي يوسف مجهولون وبعضهم كذابون.

وقد ذكر الكوثري[٢]: «إنَّه رواية الكذاب بن الكذاب بن الكذاب محمد بن الحسين بن حميد عن محمد بن بشر الرقي عن خلف بن بيان رواية مجهول عن مجهول فلا يصح الاعتماد عليه».

١٨. «الفتاوى العزيزيّة»؛ المنسوبة إلى عبد العزيز بن ولي الله الدِّهلوي (ت١٢٣٩هـ)، قال العثماني[٣]: «إنَّ هذا الكتاب ليس من تأليفه، وإنَّما جمع رجل فتاواه بعده، وهذا الجامع لا يعرف، وقد سمعت من والدي الشيخ المفتي محمد شفيع أنَّه يوجد في هذا الكتاب إلحاقات لا يصحّ نسبتها إلى الشيخ الدِّهلوي، فلا ينبغي الاعتماد عليها ما لم يتأيّد مضمونه بدليل آخر».

١٩. «التسهيل شرح لطائف الإشارات» لمحمود بن اسرائيل ابن قاضي سماونة (ت٨٢٣هـ)، وقد عَدّه البركوي من الكتب المتداولة الغير المعتبرة[١].

٢٠. «روضة المجالس في الفروع الحنفية»، عَدَّه حاجي خليفة[٢] من الكتب المتداولة الغير المعتبرة.

---

(١) في أصول الإفتاء ص٣٤.

(٢) في حاشيته على مناقب أبي حنيفة ص٥٤. وينظر: تمحيص هذا في حسن التقاضي ص٦٧-٧٢.

(٣) في أصول الإفتاء ص٣٤.

(١) في كشف الظنون٢: ١٥٥١.

(٢) في كشف الظنون١: ٩٣٢.

رابعاً: كيفية الاستفادة منها:

نورد هاهنا شروطاً للأخذ منها، وهي:

١. أن لا يخالف ما أخذه ما في الكتب المعتمدة والمقبولة، قال اللكنوي[١]: «فإن وجد مسألة في كتاب لم يوجد لها أثر في الكتب المعتمدة، ينبغي أن يتصفح ذلك فيها، فإن وجد بها وإلا لا يجترأ على الإفتاء بها».

وقال[٢] أيضاً: «والحكم في هذه الكتب المعتبرة أن لا يؤخذ منها ما كان مخالفاً لكتب الطبقة الأعلى، ويتوقّف في ما وجد فيها ولم يوجد في غيرها ما لم يدخل ذلك في أصل شرعي».

وقال العثماني[٣]: فأما ما وجد فيها ولم يوجد في غيرها فيتوقف فيه، فإن دخل ذلك في أصل شرعي ولم يخالف أصلاً فقهياً فلا بأس بالأخذ به، وإن لم يدخل لم يجز الأخذ أو الإفتاء به».

٢. أن تكون المسائل التي يأخذها موافقة للأصول المعتمدة.

٣. إنَّه لا يجوز الأخذ إلا لَمن كان أهلاً لذلك، بأن كان مِنَ الفقهاء الضابطين ممن يتميَّز بسعة العلم ودقّة النظر، وقوّة الحفظ.

٤. أن يراجع المطولات مِنَ الشروح والحواشي وغيرها؛ للاطلاع على ضوابط المسألة وتقييداتها.

قال اللكنوي[١]: «إنَّ الفقهاء جعلوا «القُنْيَة»، و«الحاوي» من الكتب الغير

---

(١) في النافع الكبير ص٢٦.

(٢) في النافع الكبير ص٣٠.

(٣) في أصول الإفتاء ص٣٢.

(١) ينظر: تذكرة الراشد ص ٩٨-٩٩. وينظر: مقدمة عمدة الرعاية ١: ١٣، والمنهج الفقهي ص١٧١.

المعتبرة، ومع ذلك أجازوا النَّقل عن الكتب غير المعتبرة، وأخذ ما فيها، بشرط أن لا يخالف ما فيهما ما في الكتب المعتبرة، وأباحوا الاعتماد على ما فيهما من المسائل، إذا وافقت الأصول المعتمدة، وهذا إنَّما يحصل لمن له سعة علم ونظر، وقوة حفظ وبصر، فيباح له الأخذ عن مثل هذه الكتب الغير المعتبرة.

وأما من ليس له علم، ولا فهم، ولا له امتياز بين الحسن والشوم، والهدهد والبوم، ولا له عرفان بصحة ما فيها وسقمها، وصوابها وخطأها، ومعروفها ومنكرها، وجلّ مقصده إنَّما الجمع والترتيب، والسجع والتأليف، من غير التزام الصحة وتمييز الثقة عن غير الثقة، فلا يحلّ له النقل بكل ما فيها، من دون تنبيه على ما فيها».

فتحصّل لنا أنَّ معرفةَ الكتب المعتمدة من غيرِ المعتمدةِ أمرٌ مهمٌّ في التّمييزِ بين الكتب، وينبغي التّنبّه أنَّ عَدَّ الكتاب من الكتب غير المعتبرة لا يعني عدم الاستفادة منه، بل الأخذ منه بحيطة وحذر لعالمٍ متبصّر حافظ للمذهب وعارف بالمسائل المعتمدة.

ولا بُدَّ مِنَ الوقوف على أسباب عدم اعتماد الكتب؛ ليتمكن من خلالها معرفة الكتب غير المعتمدة التي لم يُصرح الفقهاء باعتمادها وعدمه، وبدون معرفة الأسباب يجعل حكم عدم الاعتماد واحدٌ في كلّ كتاب نصّوا على عدم اعتماده، وهذا خطأ كبير؛ لأنَّ عدمَ الاعتماد قد يرجع لسبب كالاختصارِ الشديد للكتاب أو فقده لا أنَّ مسائلَه ضعيفة في نفسها، فالأمرُ يحتاج إلى مراجعةِ الشُّروح والحواشي لفهمها مثلاً.

* * *

المبحث الثالث: وظائف المجتهدين:

ونعرضه في تمهيد ومطالب على النحو الآتي:

تمهيد: وفيه ثلاثة أمور:

أولاً: تعريف الاجتهاد لغة واصطلاحاً:

الاجتهاد لغةً: قيل: تحمُّل الجَهَد، وقيل: استفراغُ الجُهد.

واصطلاحاً: استفراغُ الفقيه الوسعَ لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعيٍّ فرعيٍّ(١).

وقد وقع لبس كبير في قضية الاجتهاد، بحيث لا يتصور إلا بصورته المطلقة الموجودة في المجتهد المطلق الذي يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة، وفي الحقيقةِ هذا نوعٌ من أنواع الاجتهاد لا كلّ الاجتهاد، كما هو ملاحظٌ من التَّعريف أوّلاً، ومما سيأتي من كلام.

ومَن لا ينتبه لهذه النُّكة يبقى حياً في عالم من الخيال، وبعيداً عن الواقع، والذي نريده هاهنا أن يكون كلامنا في وظائف المجتهد استقراء وواقع لا كلام فرضيّات وعقليّات:

فمن حيث الاستقراء: مضى على اجتهادات علماء الأمّة ما يزيد عن أربعة عشر قرناً، سَلَكتْ فيه مناهج وطُرُق في التَّوصلِ إلى الأحكامِ الشرعيّةِ والتعرّف عليها والإفتاء بها والتقنين منها، فنريد من حيث استقراء التَّاريخ الفقهيّ أن ندركَ ذلك ونقرِّرَه.

ومن حيث الواقع: أننا نعيش الإسلام في حياتنا ونجتهد في تطبيقِه على أنفسِنا وأهلينا ومجتمعنا، والإسلام العمليّ التطبيقيّ مرجعه إلى الفقه بالدرجة الأولى، فكلُّ

---

(١) ينظر: فصول البدائع ٢: ٤٧٤.

أعمال جوارحنا معالجتها في الفقه، وإن كان للتَّربيةِ الأثرُ البالغ على أفعال الحواسّ، لكن في النَّتيجة هي تصرّفات تحتاج أحكاماً، ومعرفتُها مردُّها للفقه.

ثانياً: الاجتهاد حقيقة واقعيّة:

إنَّ عيشَ وتطبيقَ أي علم يحتاج إلى اجتهادٍ فيه؛ لتمييزِ صحيحِه من سقيمِه، وتَصَوُّر كيفيةِ العملِ به، وتخريج المسائل المستجدّة على أصول أئمّتنا في الاجتهاد.

وهذا أمرٌ لا ينبغي أن يختلف فيه اثنان، وإلاّ لكان العلمُ نظريّاً خياليّاً لا يُطبّقُ ولا يُعاش، فطالما نريده علماً عمليّاً في حياتنا لا بدّ فيه من الاجتهاد، وقدر المتخصّصين فيه يتميَّز بقدر اجتهادهم، وهذا يظهر في مختلف العلوم حتى عند أربابِ الصَّنائع.

إذن فالواقعُ يفرضُ علينا أنَّه لا بُدَّ من الاجتهادِ في العلمِ طالما أنَّه يُعاشُ في الحياة، لكن على درجاتٍ وصورٍ متفاوتةٍ فيه.

فالفكرةُ الشَّائعةُ بين الطلبةِ من توقّف الاجتهاد وإغلاق بابه، وهل يوجد مجتهد في هذا الزَّمان؟ اعتقد أنَّ طرحها وسؤالها خطأٌ؛ لأنَّ هذه حقيقةٌ كالشَّمس، كيف يكون علمٌ معاشٌ ومطبّقٌ بدون اجتهاد، كيف يُفهمُ ويُميّزُ ويُعملُ بالعلم بدون اجتهاد.

وعليه فإنَّ تطبيق الفقه في الواقع يحتاج إلى اجتهادٍ، فالفكرةُ التي لا بُدّ من تقريرِها في ذهنِ كلِّ مُتعلِّمٍ للفقه: أنَّ الفقهَ حالُه مثل سائر العلوم، يحتاج إلى دراسةٍ لمعرفةِ قواعدِه وأسسِه ومبادئِه وأمّهات مسائلِه، كما هو الحال في علمِ الهندسةِ أو الطبّ أو غيرِها.

وكلُّ هذه الدراسة ؛ ليتوصّل الطَّالب من خلالها إلى تكوين الملَكَة العلميّة،

ويتعرّف طريقة أهل العلم في الفهم والبناء وتحليل الأمور، وبقدرِ اجتهادِ الشَّخص بالدِّراسة الذَّاتية والالتقاء بالأساتذة وتحقُّق الذَّكاء لديه يستطيع أن يتوصَّل إلى تكوين الملَكَة في العلم الذي تخصَّص فيه.

وتطبيق المرء للعلم في حياتِه وإفادة مجتمعه به وزيادته لمسائلِه راجعٌ إلى مقدارِ الملَكَة التي كوَّنها فيه، وهذا الأمرُ متحقِّق في الفقه؛ لأنَّه علمٌ كسائر العلوم تكوَّن من اجتهاداتِ العلماءِ فيه، وهذه الاجتهاداتُ منبعُها الملَكَات، وبقدرِ تحصيلها يستطيع أن يتصرَّفَ في هذا العلم ويُضيف إليه معارف وإفادات مبنيّة على أُسس العلم التي تَمَكَّن منها.

فعلى الرَّاغبِ في الفقهِ أن يَجِدَّ ويجتهد في طلبِه بما قلتُ، ويَسعى جاهداً لتكوين مَلَكَةٍ فقهيّةٍ قويّة، يستطيع بها تطبيقَه على نفسِهِ ومَن حولَه، وعلى تحقيقِ مسائلِهِ وتحريرِها وبيان حكم ما جَدَّ منها.

ثالثاً: الاستقراءُ التَّاريخي للطَّبقات:

ممَّا سبق يتبيَّن أنَّ الاجتهاد في نفسِهِ موجودٌ لا محالة؛ لأنَّه روحُ العلم، وبه حياتُه وتطبيقُه، وبدونه ينعدم العلم، ولكنَّه يَمرُّ بمراحل في نشأةِ العلوم وتكوّنِها، فينتقلُ من مرحلةٍ إلى مرحلةٍ، فالعلمُ في كلِّ مرحلةٍ فيه يحتاج إلى نوعٍ جديدٍ من الاجتهاد؛ لأنَّ المرحلةَ السَّابقة اكتملت، والعلمُ في استمرارٍ وزيادةٍ، وإلا لم يكن علماً.

وليس كلُّ عالمٍ فيه يبدأُ من جديدٍ، بل يستمرُّ في البناءِ على علمِ مَن سبقه حتى يعظم بنيان العلم وتُشيَّدُ قواعدُه وأُسُسُه وتَزدادُ فروعُه ومسائلُه، فيكون علماً مرغوباً فيه، نافعاً للمجتمعات، ولو بدأ كلُّ عالمٍ فيه من البدايةِ واجتهد فيما قاله غيرُه، لبقي العلم في محلِّه ولم يكمل بُنيانُه.

وهذا يقتضي حصول مرحليّة في الاجتهادِ في العلم، تنقلُه من طورٍ إلى طور، وهو ما نقصدُه بالاستقراءِ التَّاريخي للعلم، حيث نلحظ فيه هذا التَّطوُّر الاجتهادي وانتقالُه من مرحلةٍ إلى مرحلةٍ، وهو واضحٌ جَليٌّ في علمِ الفقه ـ كما سيظهر ذلك في الدراسة التالية ـ.

ويُخرجنا من مُشكلةِ تقسيم الطَّبقات لابن كمال باشا التي هي وظائف في الحقيقة لا طبقات، كما يُقرِّرَه شيخنا العثماني[1]، حيث يقول: «إنَّ هذه الأقسام للوظائف لا للأشخاص، والمرادُ أنَّ وظائف الفقهاء تنقسم إلى هذه الأقسام...، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون الرَّجل الواحدُ يتولَّى جميع هذه الوظائف أو بعضَها في وقتٍ واحدٍ، وهذا كما أنَّ العلماءَ ينقسمون إلى مفسّرٍ ومُحدِّثٍ وفقيهٍ ومُتكلّمٍ، ولكن رُبّما يقع أنَّ الرَّجلَ الواحدَ تصدُق عليه جميعُ هذه الأَلقاب، فهو من حيث اشتغاله بالقرآن مُفسِّرٌ، ومن حيث اشتغاله بالحديث مُحدِّثٌ، ومن حيث اشتغاله بالفقه فقيهٌ، فكذلك يجوز أن يكون الرَّجلُ الواحدُ مجتهداً في المسائل وأهلاً للتَّخريج والتَّرجيح في وقتٍ واحدٍ».

وتقريراً لما سبق نحتاج قبل الكلام في الوظائف أن نعرض موجزاً في مبحث مستقل لأبرز أسباب الاجتهاد، وهو الترجيح؛ لأنَّه شرط العمل، وكذلك بيان تعدد أنواع الاجتهاد، وهو المرحلية التاريخية التي مرّ بها.

المطلب الأول: التّرجيح شرط العمل (الحقُّ واحدٌ عند الله):

في هذه النقطة نعرض لأحد أهم أسباب الاجتهاد، وهو عدم جواز العمل بقول إلا بعد ترجيحه بالاجتهاد فيه، فالاجتهاد هو الطريق للوصول للراجح من القول للعمل، وبالتّالي الاجتهاد بطريق الاستنباط وطريق التَّخريج نسعى فيه للوصول للحقّ

---

(١) في أصول الإفتاء ص ١٠١-١٠٢معارف.

عند الله ﷻ؛ لأنَّه واحد، فنحتاج أن نُميزه عن غيره لتطبيقه، وهذا يمثل الوظيفة الأُولى والثّانية.

وأمّا الوظيفة الثَّالثة والرَّابعة وهما: الترجيح والتمييز، فهاهنا نتحدَّث عن سببهما، وهو عدم جواز العمل إلا بالرَّاجح؛ لأنَّ المرجوحَ في مقابل الرَّاجح كالعدم، وبالتَّالي وجودهما مبنيٌّ على الوقوف على الحقّ؛ لأنَّه واحدٌ لا متعددٌ.

وأمّا الخامسةُ، وهي التَّقرير، فلا يكون التثبت من مناسبة الحكم للمكلّف أو الواقع إلا بالاجتهاد، وهذا لسعيه لإصابة ما هو الحقّ عند الله تعالى، فيكون الكلام فيها كالكلام في الوظيفة الأولى والثانية.

وكثيرٌ من القائمين على الفقه في المؤسسات العلمية وعامّة الطلبة الدّارسين له سلكوا مذهب المعتزلة القائلين بتعدّد الحقّ، حتى صارت نظرتُهم إلى أقوال الفقهاء المختلفة أنَّها محلّ اختيار كلّ واحد منهم، فيحقُّ له أخذ ما شاء منها، وترك ما شاء؛ لأنَّها كلُّها حقّ، ففي كلّ مسألةٍ يدرسونها يأخذون فيها عدّة آراء فقهيّة: منها: مَن يقول: بالحلّ، ومنها: مَن يقول: بالحرمة، ومنها: مَن يقول: بالكراهة، وهكذا، دون بيانٍ للرّاجح منها في الغالب، فيكون هذا الطالب المبتدئ هو المختار لما يُريد بما تمليه عليه نفسه على حسب حاجته، فيوماً يقول: بالحرمة، ويوماً يقول: بالإباحة، وغيرها على حسب المصلحة العقليّة.

وأقوال العلماء في الحق عند الله ﷻ:

القول الأول: قول المعتزلة وبعض المتكلّمين: المجتهدُ مصيبٌ، والحقُّ عند الله متعدّد؛ لأنَّ الحكم ما أدّى إليه اجتهاد كلّ مجتهد، فإذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حقّ كلّ واحد ما اجتهد به.

واحتجوا بالآتي:

١. إنَّ المجتهدين في القبلةِ جعلوا مصيبين، حتىٰ تأدّىٰ الفرض عنهم جميعاً، ولا يتأدّىٰ الفرض عنهم إلا بإصابة المأمور به مع إحاطة العلم بخطأ من استدبر الكعبة.

والمناقشة له:

إنَّ المتحرّي يخطئ ويصيب أيضاً كغيره من المجتهدين؛ إذ لو صلّىٰ جماعة وتحرّوا القبلة واختلفوا، فمَن علم منهم حال إمامه وهو مخالفه فسدت صلاته؛ لأنَّه مخطئ للقبلة عنده، ولو كان الكلُّ صواباً والجهات قبلة لَمَا فسدت[1].

٢. إنَّ الأحكام تختلف عند اختلاف الرُّسل بين قومين في زمان واحد: كإبراهيم عليه السلام ولوط عليه السلام.

والمناقشة له:

إنَّ الشَّيءَ الواحد جاز أن يكون حراماً لشخص حلالاً لشخص آخر: كأم المرأة حرام علىٰ زوج ابنتها حلال لغيره، وكذلك سائر المحرّمات من الأمّ والبنت وغيرها، وكذلك المال لمالكه حلال ولغيره حرام، فكذلك يجوز أن تثبت الحرمة في حقّ أُمّةٍ، والحلّ في حقّ أمّةٍ أُخرىٰ.

قال الكوثريّ[1]: «والرأي الذي يُنسب إلىٰ المعتزلة، يبيح لغير المجتهدِ الأخذُ بما يروقه من الآراء للمجتهدين، لكن أقلّ ما يجب علىٰ غير المجتهد في باب الاجتهاد أن يتخيَّر لدينه مجتهداً يراه الأعلم والأورع، فينصاع لفتياه.

وأمّا تتبّعه الرُّخص من أقوال كلِّ إمام، والأخذ بما يوافق الهوىٰ من آراء الأئمّة،

---

(١) ينظر: الكافي شرح البزدوي ٤: ١٨٤٧-١٨٤٨، وغيره.

(١) في مقالاته ـ مقالة اللامذهبية قنطرة اللادينية ـ ص٢٢٣-٢٢٥.

فليسا إلا تشهّياً محضاً، وليس عليهما مسحة من الدّين أصلاً، كائناً من كان مبيح ذلك؛ ولذلك يقول الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني الإمام عن تصويب المجتهدين مطلقاً: «أوله سفسطة وآخره زندقة»؛ لأنَّ أقوالهم تدور بين النفي والإثبات، فأنى يكون الصواب في النفي والإثبات معاً...؟

نعم إنَّ من تابع هذا المجتهد في جميع آرائه، فقد خرج من العهدة، أصاب المجتهد أم أخطأ، وكذا المجتهدون الآخرون؛ لأنَّ الحاكم إذا اجتهد وأصاب فله أجران، وإذا اجتهد وأخطأ فله أجر واحد».

القول الثاني: قول عامّة الفقهاء: المجتهدُ يُخطئ ويُصيب، والحقُّ عند الله واحدٌ، وإن لم يتعيَّن لنا فهو عند الله مُتعيِّن؛ لأنَّ حكمَ الاجتهاد الإصابة بغالب الرأي، وليس القطع بالوصول إلى الحقّ؛ لأنَّ الحقَّ في موضع الخلاف واحد[1].

واحتجوا بالآتي:

١. قال جل جلاله: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ۚ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء:٧٩]، وإذا اختصَّ سليمان عليه السلام بالفهم، وهو إصابة الحقّ بالنّظر فيه كان الآخر خطأً[1]

٢. عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه: «إنَّ رجلين اختصما إلى النّبيّ صلى الله عليه وسلم، فقال لعمرو: اقض بينهما، فقال: أقضي بينهما وأنت حاضر يا رسول الله، قال: نعم، على إنَّك إن أصبت فلك عشر أجور، وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجر»[2].

٣. عن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال صلى الله عليه وسلم: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله

---

(١) ينظر: التلويح ٢: ٢٣٨، والبحر المحيط ٨: ٢٨٤، والتقرير والتحبير ٣: ٣٠٦-٣٠٧..

(١) ينظر: أصول البزدوي ٤: ١٧، وغيرها.

(٢) في المستدرك ٤: ٩٩، وصححه.

أجران، وإذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر»[١].

٤.عن أبي بكر الصديق ﷺ حين سئل عن الكلالة قال: «إنّي سأقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمنّي ومن الشيطان، أراه ما خلا الوالد والولد، فلمّا استخلف عمر ﷺ، قال: إنّي لأستحيي الله أن أردّ شيئاً قاله أبو بكر»[٢].

٥.عن عمر بن الخطاب ﷺ: «إذا حاصرتم أهل حصن فأرادوكم على أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله، فإنّكم لا تدرون ما حكم الله فيهم، ولكن أنزلوهم على حكمكم ثم احكموا فيهم ما شئتم...»[٣].

وجه الدلالة: وجود حكم واحد لله، وليس كلُّ ما يقول المجتهد حكم الله ﷻ؛ لأنّه لا يدري حكم الله يقيناً، وبالتّالي لا يُسلِّموا لهم أنّ ما قالوه حكم الله ﷻ، ويدعون غيره.

قال التفتازانيّ[١]: «وأمّا السنّة والأثر فالأحاديث والآثار الدّالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ، وهي وإن كانت من قبيل الآحاد، إلا أنّها متواترة من جهة المعنى، وإلا لم تصلح للاستدلال على الأصول».

٦. الإجماع، قال علاء الدّين السمرقنديّ[٢]: «إنَّ الصّحابة ﷺ أجمعوا على جواز القياس مع مخالفة البعض في جواب المسائل والتّخطئة، حتى شدّدوا على عبد الله بن

---

(١) في صحيح مسلم ١: ١٣٤، وغيره.

(٢) في سنن الدارمي ٢: ٤٦٢، وسنن البيهقي الكبير ٦: ٢٢٣، ومسند الربيع ١: ٣٠٥.

(٣) في سنن سعيد بن منصور ٢: ٢٣٠، وسنن البيهقي الكبير ٩: ٩٦.

(١) في التلويح ٢: ٢٣٩.

(٢) في ميزان الأصول ٢: ١٠٥٦.

عبّاس ﷺ في جواز ربا النّقد... فالصّحابة الذين جوّزوا القياس أجمعوا على جواز الخطأ على القياس، وإجماع الصّحابة ﷺ حجّة قاطعة».

ونَقل الإجماع أيضاً شيخ الإسلام شمس الدين الفناريّ[1].

فلم تكن مناقشة حقيقية لأدلتهم؛ لقوتها وظهورها؛ ولذلك كان مذهب الأئمة الأربعة، واتفق عليه الفقهاء، فحقَّ له أن يتقدّم ولا يُلتفت لغيره.

المطلب الثاني: وظائف المجتهدين:

بعد تقرير الحاجة الواقعية للاجتهاد، والحقيقة التّاريخة بحصوله في كلّ عصر وزمان، نتيقَّن بحقيقته، وندرك أنَّها الحلقة المهمة للدارس للفقه والعامل به، حيث يسعى الطالب للحصول على هذه الوظائف، وترتفع همته لذلك، ويسعى العامل بالفقه إلى الاستفادة منها في تطبيق الفقه واستخراج كنوزه.

وهذه الوظائف للمجتهدين هي:

أولاً: استنباط الأحكام من الكتاب والسُّنة وآثار الصَّحابة ﷺ، نوعان:

الأولى: الاعتمادُ على أصولٍ استخرجها المجتهدُ بنفسِه، قال ابنُ كمال باشا[1]: «طبقة المجتهدين ... في تأسيس قواعد الأصول واستنباط أحكام الفروع عن الأدلّة الأربعة ...».

وأبرز مَن قام بهذه الوظيفة الأئمة الأربعة، فهم وإن كانوا مستقلين في استنباطِ الأحكام الشرعيّة من الكتاب والسنة، ولكن لا محيص له من نوع من التقليد، وهو

(١) في فصول البدائع ٢: ٤١٧.

(١) في أصول الإفتاء ص ٨٧عن الطبقات.

أنَّه ينظر في أقوال السلف من الصحابة والتابعين ويتمسّك بها في شرح أحكام القرآن والسنة، فربما لا يوجد نصٌّ صريحٌ من الكتاب والسُّنة، ولكن يوجد قول من أحدِ الصحابة أو التابعين، فيقدّمه على رأيه الخاصّ، وهذا كما أنَّ الإمام أبا حنيفة أخذ كثيراً بقول إبراهيم النخعي، والإمام الشافعي بقول ابن جريج، والإمام مالك بقول أحد الفقهاء السبعة بالمدينة المنورة[1].

وفي الحقيقة هذه الاستقلاليّة لهم كانت ضمن مدارس فقهيّة تربوا فيها، ومشوا على أصولها وقواعدها وفروعها، مع تقرير وتقعيد وتأصيل منهم لما توارثوه، كما هو ظاهر في أفعال أبي حنيفة مع مدرسة الكوفة، ومالك مع مدرسة المدينة.

فإثبات أصول خاصّة بهم في الاستنباط لا يمنع تأثرهم بها في مدارسهم فنقحوها وحققوها أكثر فأكثر حتى نسبت إليهم.

وكذلك قام بهذه الوظيفة طبقة المجتهد المطلق المنتسب المتحققة بأصحاب أبي حنيفة: كأبي يوسف ومحمد، قال الكوثري[1]: «اشتهر في أفواه الموافق والمخالف، وجرى مجرى الأمثال، قولهم: أبو حنيفة أبو يوسف، بمعنى أنَّ البالغ إلى الدرجة القصوى في الفقاهة أبو يوسف...

ولكل واحد منهم أصول مختصة، تفردوا بها عن أبي حنيفة، وخالفوه فيها، بل قال الغزالي: إنَّهما خالفا أبا حنيفة في ثلثي مذهبه، وقال الجويني: إن كل ما اختاره المزني أرى أنَّه تخريج ملحق بالمذهب لا كأبي يوسف ومحمد، فإنَّهما يخالفان أصول صاحبهما».

---

(١) أصول الإفتاء ص١٧-١٨.

(١) في حسن التقاضي ص٨٥-٨٦.

وقال أبو زهرة[1]: «إن أبا يوسف ومحمداً وزفر وغيرهم من الأصحاب كانوا مستقلين في تفكيرهم الفقهي كل الاستقلال، وما كانوا مقلدين لشيخهم بأي نحو من نواحي التقليد، وكونهم درسوا آراءه أو تلقوها عليه، وتثقفوا في أولى دراساتهم عليه لا يمنع استقلال تفكيرهم، وحرية اجتهادهم وإلا كان من يتلقى على شخص لا بد أن يكون مقلداً له...».

وأبرز ما يدل على أنَّهم وصلوا لدرجة الاجتهاد المستقل: أنَّ محمد قرن رأيه ورأي أبي يوسف مع رأي أبي حنيفة في مسائل كتب ظاهر الرواية التي خالفاه فيها، مما يوضح أنَّهما كانا يعتقدان أنَّ لهما أهلية في الاجتهاد مثل شيخهما، ولكنهما آثرا نشرَ مذهبهم جميعاً؛ لأنَّ مذهب الجماعة أقوى من مذهب الفرد، ولما فيه من التيسير على غيرهما فيما اختلفا فيه، واعترافاً منهما بمكانة أبي حنيفة ودرجته العالية في الفقه.

قال اللكنوي[2]: «المصرح في كلام كثير: أنَّ أبا يوسف ومحمد مجتهدان مطلقان منتسبان؛ لأنَّ مخالفتهما للإمام في الأصول غير قليلة».

الثانية: الاعتمادُ على أصولٍ مُقرّرةٍ في المذهبِ استخرج أُسسها أئمّتُه، قال ابنُ كمال باشا[1]: «طبقةُ المجتهدين... القادرين على استخراج الأحكام عن الأدلّة المذكورة على حَسَب القواعد التي قرَّرها إمامُهم...».

وهذه الوظيفةُ تظهر لدى المجتهد المنتسب، وهو عالِمٌ متبحرٌ، وهو الذي وإن لم يبلغ درجة الاجتهاد الكلّي، ولكنه لسعة معرفته بعلوم القرآن والسنة وتبحره في مذهب إمامه وطول ممارسته بالفقه والفتيا لدى أساتذة مهرة تحصل له ملكة قوية في النظر في

---

(١) في أبي حنيفة ص٤٤٤-٤٤٥.

(٢) في النافع الكبير ص١٥.

(١) في أصول الإفتاء ص ٨٧عن الطبقات.

دلائل الأحكام الفقهية، فإنَّ مثل هذا العالِم وإن كان يقلّد إمامه في معظم الأبواب الفقهية... فإنه يجوز له أن يترك قول إمامه[1].

وتجلّت هذه الوظيفةُ بوضوح في علماءِ القرن الثّاني والثّالث إجمالاً: كعيسى بن أبان والجُوزجانيّ وأبو حفص الكبير ومحمّدُ بن مقاتل والخصّاف والجصّاص والكَرخيّ والطّحاويّ وأبي الليث السَّمرقنديّ وغيرُهم.

فمثلاً انفرد الكرخيُّ عن أبي حنيفة وغيره في أنَّ العام بعد التَّخصيص لا يبقى حجّةً أصلاً، وأنَّ الخبر الواحد الوارد في حادثة تعم بها البلوى، ومتروك المحاجة عند الحاجة ليس بحجة قط، وانفرد أبو بكر الرازي في أنَّ العام المخصوص حقيقةٌ إن كان الباقي جمعاً وإلا فمجاز[2].

ويلاحظ أنَّ مدرسةَ محدّثي الفقهاء من متأخّري الحنفية وافقوا سير هذه الطبقة في اعتمادهم أُصولاً للتَّرجيح مشوا عليها، ولكن هناك تفاوت ظاهر بينهم وبين هذه الطبقة في التمكّن من الأصول والفروع، يظهر في ضعف ترجيحاتهم، بخلاف هذه الطبقة، فإنَّ ترجيحها من أقوى التَّرجيحات وكذلك تخريجها، والأصول التي اعتمدوها قويّةٌ بالمقارنة مع أصولِ الأئمة، وأمّا هذه المدرسة المتأخرة فمدار أصولهم على أصول المحدّثين مع ضعفٍ ظاهر منهم لما يوردون من أحاديث في استدلالاتِهم يرجِّحون من خلالها، وغفلةٍ واضحةٍ عن طريقةِ الفقهاء في تصحيح الأحاديث وقبولها وردّها، قال الجصّاص[1]: «لا أعلم أحداً من الفقهاء اعتمد طريق المحدِّثين ولا اعتبر أصولهم».

---

(١) أصول الإفتاء ص١٧-١٨.

(٢) ينظر: حسن التقاضي ص٨٩، أنوار.

(١) في شرح مختصر الطحاوي٤: ٢٤٤.

لا سيما أنَّ الوقوفَ على النَّصوص الحديثيّة بصورتها الأدقّ والأحكم بالنسبة إلى هذه الطبقة أقوى؛ لقربها من العهد النبويّ، فحكمُهم أصحُّ وأثبتُ وأَصوب، كما صَرَّح الذهبيُّ[١]: «وهذا في زماننا يعسُرُ نقدُه على المحدِّث، فإنَّ أولئك الأئمّة كالبُخاريّ وأبي حاتم وأبي داود، عاينوا الأصول، وعَرَفوا عِلَلَها، وأمّا نحن فطالَتْ علينا الأسانيد، وفُقِدَت العباراتُ المتُيَقَّنة، وبمثلِ هذا ونحوه دَخَل الدَّخَلُ على الحاكم في تصرُّفِهِ في المستدرك».

ولم ينتبه مَن في هذه المدرسة لقضيّة النَّقل المدرسيّ المتوارث المعتبر عند الحنفيّة والمالكيّة، وقد فصّلتُ ذلك كلَّه في عدّة أبحاث، وهذا يفسّر ردّ ابن عابدين لكثير من أقوالِهم وترجيحاتِهم والرجوع إلى مَن سبقهم في الوقوف على المعتبر من المذهب، ونقصد بهذه المدرسة المتأخرة: ابنُ الهمام ـ وهو شيخها ـ ومَن جاء بعده: كابن أمير الحاج، والحلبيّ، والقاري، والشُّرنبلاليّ، واللكنويّ، وغيرهم.

ثانياً: التَّخريج على أقوال أئمّة المذهب، نوعان:

الأول: حملُ قولِ المجتهد المطلق على محمل معيّن؛ بأن يكون كلامُه من الفرائض أو الواجبات أو السُّنن أو المبطلات أو غيرها، وهذا يعدُّ توضيح وتفسير لمقصود المجتهد، كما حصل مع أبي يوسف ومحمّد في قول الشعبي في ميراث الخنثى، قال البابرتي[١]: «اختلفا في تخريج قول الشَّعبي، فمُحمّد فسَّره على وجه ... وأبو يوسف فسَّره على وجه ...»، فانظر كيف ذكر التَّخريج أَوَّلاً ثم بيَّنه بالتفسير.

قال ابنُ كمال باشا[٢]: «طبقةُ أَصحاب التخريج... لإحاطتهم بالأَصول

---

(١) في الموقظة ص٤٦.

(١) في العناية ١٠: ٥٢١.

(٢) في أصول الإفتاء ص ٨٩عن الطبقات.

وضبطهم للمأخذ يقدرون على تفصيلِ قولٍ مجملٍ ذي وجهين، وحكمٍ محتملٍ لأمرين منقولٍ عن صاحب المذهب أو عن أحدٍ من أصحابه المجتهدين برأيهم ونظرهم في الأصول والمقايسة على أمثاله ونظائره من الفروع. وما وقع في بعضِ المواضع من «الهداية» من قوله: كذا في تخريج الكرخيّ وتخريج الرَّازيّ من هذا القبيل».

فمثلاً وردت الطمأنينة في الرُّكوع والسجود عن أبي حنيفة، واختلفوا في حكمها عند أبي حنيفة، هل سنة أم واجبٌ؟ ففي تخريج الجُرجانيّ سنة؛ لأنّ هذه طمأنينة مشروعةٌ لإكمال ركن، وكلُّ ما هو كذلك فهو سنّةٌ كالطمأنينة في الانتقال. وفي تخريج الكرخي: واجبة حتى تجب سجدتا السهو بتركها عنده؛ لأنّ هذه الطمأنينة مشروعة لإكمال ركن مقصود بنفسه، وكل ما هو كذلك فهو واجب كالقراءة، بخلاف الانتقال فإنَّه ليس بمقصود[1].

فنظر لها الجرجانيّ إلى أنّها إكمالُ ركن مطلقاً، والسُّنَّةُ شُرِعت لإكمال الرُّكن، ونظر الكَرخيّ أنّها لإكمال ركن مقصودٍ، فتكون حالها أقوى حتى لا ينتقص الرُّكن، وهذا يتحقَّق بوجوبها، ففرضُ القراءة عند أبي حنيفة آية، وواجبُه ثلاث آيات، فلمّا كانت القراءة ركناً مقصوداً بنفسه وجب قراءة ثلاث آيات، فكذلك لما كان الرُّكوع والسُّجود مقصوداً بنفسه وجبت الطَّمأنينة فيهما.

الثانية: التَّفريعُ على مسائلِ المجتهدِ وقواعدِه في المسائل المستجدة، فالمجتهدون الأوائل نُقِل عنهم قواعد الأبواب وأُمَّهات مسائلها أَكثر ممّا نُقِل عنهم من فروعِها وتفصيلاتها، وهذه كلُّها من تفريعات مشايخ المذهب على أُصول مذهبهم، وهذا واضح جليٌّ في كتب الفتاوى، فأكثرها من تفريعات المشايخ.

---

(١) ينظر: الهداية والعناية ١: ٣٠٢.

ومثال هذه التفريعات من «فتاوىٰ قاضي خان»[1]: «الهرّةُ إذا أَكلت طعاماً فسقط من فمها شيءٌ يُكره أكله.

وكذا لو لحست عضواً، لا يُصلّي قبل أن يغسل ذلك العضو.

وإن أكلت فأرة فشربت من إناء في فوره يفسده، وإن شربت بعد ساعة لا يفسده.

ولو وقعت الهرة في جب ماء، فأخرجت حية من ساعتها، فتوضأ إنسان من ذلك الماء، جاز.

بئران وقعت في كلِّ واحدٍ منها هرّة وماتت، فأُخرجت من البئر ونُزح من إحداهما دلوٌ وصُبّ في الأُخرىٰ، يُنزح من الثّانية جميع الماء، كما لو وقع فيها شاةٌ وماتت».

قال ابنُ كمال باشا[1]: «طبقةُ... يستنبطون الأحكامَ من المسائل التي لا نَصَّ فيها عنه علىٰ حسبِ أصولٍ قرَّرها ومُقتضىٰ قواعد بسطها».

وقال ابنُ عابدين[2]: «هو مَن استخرج الأحكام من مذهب مجتهدٍ تخريجاً علىٰ أصولِه، لا نقل عينه ـ إن كان مُطلعاً علىٰ مبانيه: أي مأخذ أحكام المجتهد ـ أهلاً للنَّظر فيها، قادراً علىٰ التَّفريع علىٰ قواعده، مُتمكّناً من الفرق والجمع والمناظرة في ذلك، بأن يكون له ملكةُ الاقتدار علىٰ استنباطِ أَحكام الفروع المتجدِّدة التي لا نقل فيها عن صاحبِ المذهب من الأصول التي مَهَّدها صاحبُ المذهب».

---

(١) الفتاوىٰ الخانية١: ٥.

(١) في أصول الإفتاء ص ٨٩عن الطبقات.

(٢) في شرح عقود رسم المفتي ١: ٣١.

وقال الدِّهلويّ[1]: «قومٌ توجّهوا بعد المسائل المجمع عليها بين المسلمين أو بين جمهورهم إلى التَّخريج على أَصل رجلٍ من المتقدِّمين، وكان أكثرُ أمرهم حمل النَّظير على النَّظير، والردُّ إلى أصلٍ من الأُصولِ دون تتبع الأحاديثِ والآثارِ».

ثالثاً: التَّرجيح والتَّصحيح بين أقوالِ علماءِ المذهب، نوعان:

الأولى: التَّرجيح بين الأقوال اعتماداً على الأصول والقواعد والمعاني وأسس الأبواب الفقهية: أي من حيث قوّة البناء الفقهي والأُصولي، بحيث يراعى مبنى المسألة ومبنى الباب.

ومبنى المسألة: هو الأصل والضابط الذي بنيت عليه هذه المسألة وأمثالها من المسائل التي تشبهها، فالمسألة دائماً هي تطبيق لأصل، وهذا الأصل عادة يشتمل مجموعة من المسائل المتشابهة.

فإنَّ المسائل الفقهيّةَ مبنيّةٌ على ضوابط وقواعد، تُدرس الفروع من أجل تحصيل هذه الضوابط، وعامّة المذكور في كتب الفقه فيما عدا أبواب العبادات، فإنَّها عبارةٌ عن أمثلةٍ وليست مقصودةً بذاتها، وإنَّما هي تطبيقٌ في زمن ومكانٍ مُعيّن، بالتالي مَن لا يدرس المسائل الفقهية ملاحظاً لمبانيها وقواعدها وأسسها، فإنَّه لا يقدر على فهم حقيقةِ الفقه والعيش في كنفه، وإنَّما يبقى متعلِّقاً بقشورٍ بدون قدرةٍ على ضبطٍ وتمكُّن فيه، ولا يصل إلى الملكة الفقهية التي بها نطبق الفقه، ولا يتمكن من الترجيح عند اختلاف الأقوال؛ لأنَّ ارتباط المسائل بأصولٍ ومبانٍ دقيقة يُعرِّفنا بانتفاء العشوائية في الأحكام وانتظامها وترتيبها.

وقد أَبدع قاضي خان في شرحه على «الزيادات» عندما صرَّح في بداية شرحه

(١) في الإنصاف ص٩٣.

لكل مجموعة من المسائل للأصل الذي بنيت عليه، فمثلاً الواحد في المعاوضات المالية لا يصلح عاقداً من الجانبين؛ لأنَّ حقوق العقد فيها ترجع إلى العاقد، فيصير الواحد مطالِباً ومطالَباً، وذلك محال[1].

والمقصود بمبنى الباب: أنَّ كلَّ باب من الأبواب الفقهية له فكرةٌ رئيسية يسعى لتحقيقها، وتدور مسائله على تطبيقها، وهذا ما يعرف بالقياس في الباب، الذي يقابله الاستحسان، فالفقه قياس واستحسان، والقياس هو القاعدة في الباب التي تنطبق عليه عامة مسائله، والاستحسان هو الاستثناء من هذه القاعدة، فالفروع التي خرجت عن القياس بنصّ أو إجماع أو ضرورة أو عرف أو غيره، نسميها استحسان.

فالقياس في الوضوء: غسل الأعضاء الثلاثة: الوجه واليدين والرجلين، ومسح الرأس، والاستحسان: هو المسح على الخف الثابت بالحديث المشهور.

والقياس في نواقض الوضوء: وجوبها بخروج النجس، والاستحسان: النقض بالقهقهة في الصلاة لحديث الضرير المشهور، وهكذا.

فضبط مبنى المسألة والباب هو العامل الأقوى في الترجيح بين الأقوال المختلفة بحيث يرجح منها ما كان متفقاً مع المبنى، قال المرغيناني[1]: «الشَّأن في معرفته ـ أي المدّعي والمدّعى عليه ـ والتَّرجيح بالفقهِ عند الحذّاق من أَصحابنا ﵃؛ لأنَّ الاعتبار للمعاني دون الصور...»: أي العبرة للمعاني التي بنيت عليها المسائل لا لظواهر المسائل وتركيبها.

---

(١) ينظر: شرح الزيادات لقاضي خان٢: ٧٣٦.

(١) في الهداية٨: ١٥٤.

وقال ابنُ كمال باشا[١]: «طبقةُ أصحاب التَّرجيح... شأنُهم تفضيلُ بعض الرِّوايات على بعضٍ آخر بقولهم: هذا أولى، وهذا أصحُّ رواية، وهذا أوضح، وهذا أوفق للقياس، وهذا أرفق للنَّاس».

الثاني: التَّرجيحُ بين الأقوال بناءً على قواعدِ رسم المفتي من المصلحة والعرف والتيسير وتغيّر الزَّمان والضرورة والحاجة: أي من حيث الأنسب في التَّطبيق في الواقع.

قال ابنُ عابدين[٢]: «تتغيّر الأحكام لاختلاف الزَّمان في كثيرٍ من المسائل على حسب المصالح؛ ولهذا قال في «البحر»: فالحاصلُ أنَّ المصحَّح في المذهبِ أنَّ الختمَ سنّةٌ ـ أي للقرآن في التَّراويح ـ، لكن لا يلزم منه عدم تركه إذا لزم منه تنفير القوم وتعطيل كثير من المساجد خصوصاً في زماننا، فالظَّاهر اختيارُ الأَخفّ على القوم».

رابعاً: التمييز والتفضيل بين الأقوال والرِّوايات، نوعان:

الأولى: تمييز أصل المذهب (ظاهر الرواية) عن غيره من الأقوال؛ لأنَّه إن لم يوجد تصحيح من أصحاب الترجيح في قول من الأقوال، فالواجب حينئذٍ اتباع ظاهر الرواية، قال عبد الحليم[١]: "إن اختلف التصحيح والترجيح كان الترجيح لظاهر الرواية".

الثّانية.تمييز بين الأقوى والقويّ، والصَّحيح والضَّعيف: أي المعتمد في المذهب عن غيره من الأقوال؛ لأنَّه لا يعتمد على قول غير فقيه متضلع، ولا على ترجيح مَن ليس من أهل الترجيح.

---

(١) في أصول الإفتاء ص ٩١عن الطبقات.

(٢) في رد المحتار٢: ٤٧.

(١) في حاشيته على درر الأحكام١: ٢٨٩.

قال ابن كمال باشا[١]: «طبقةُ ... القادرين على التمييز بين الأقوى والقوي والضَّعيف وظاهر الرِّواية وظاهر المذهب والرِّواية النّادرة».

وبالتالي كانت همة المشتغلين بالفقه الوصول إلى هذه الوظيفة حتى يتمكنوا من الإفتاء والتطبيق للفقه، قال ابن عابدين[٢]: «إنَّ معرفةَ راجح المختلف فيه من مرجوحِه ومراتبِه قوّة وضعفاً هو نهايةُ آمال المشمرين في تحصيل العلم».

خامساً: التَّقريرُ والتَّطبيقُ في العمل والإفتاء والقضاء بالمناسب للواقع، نوعان:

الأولى: تقرير ما هو الأنسب والأرفق والمفتى به بناء على قواعد رسم المفتي من عرف وضرورة وغيرها.

مرَّ معنا أنّ رسمَ المفتي أحد طرفي قاعدة التّرجيح بين المذاهب، وهو كذلك أحد طرفي قاعدة تطبيق الفقه؛ لأنَّه يمثل الجانب العمليّ التطبيقيّ للفقه، ولا سبيل لنا للترجيح بين الأقوال الفقهية إلا به، ولا فهم الخلاف الحاصل بين علماء المذهب إلا من خلاله، ولا إعمال الفقه في الواقع بدونه، فهو أقربُ ما يكون بالروح للفقه؛ إذ بدونه لا حياة له.

وهذا العلم يُمثِّلُ الحلقة ما بين المسائل الفقهيّة المدوّنة في الكتب وما بين الواقع المعاش للناس في كافّة مناحي الحياة، فمَن فقده فهو فاقدٌ للعلم حكماً؛ إذ لا خير في علمٍ بلا عمل، وفاقدُه فاقدٌ للعمل به لنفسه ولغيره.

قال ابن عابدين[١]: «وينبغي أن يكون مطمح نظره إلى ما هو الأرفق والأصلح

(١) في أصول الإفتاء ص٩١عن الطبقات.

(٢) في تحبير التحرير في إبطال القضاء بالفسخ بالغبن٢: ٨١.

(١) في رد المحتار ٤: ٣٦٣.

وهذا معنى قولهم: إنَّ المفتي يفتي بما يقع عنده من المصلحة: أي المصلحة الدينيّة لا مصلحته الدنيويّة».

وقال الشُّرُنْبُلاليّ[1]: «وفي «معراج الدراية» معزياً إلى فخر الأئمّة: لو أفتى مفتٍ بشيءٍ من هذه الأقوال في موضعِ الضَّرورة طلباً للتيسير كان حسناً».

وقال ابنُ الهُمام: «والحقُّ أنَّ على المفتي أن ينظر في خصوص الوقائع... وأقرّه في «النّهر» و«الشُّرُنبلاليّة». »[2].

الثانية: تقريرُ المسألة بعد تصوُّرها جيداً، وإدراك أنَّها هي المناسبة للواقعة، وفهم علَّتها ومبناها وأصلها ومحلها في الإفتاء والعمل، وذكر ابنُ عابدين[3] مطلباً مهماً: «والتحقيقُ: المفتي في الوقائع لا بدّ له من ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال الناس»، ونقل هذا عن ابن الهُمام[1].

وهذا صريحٌ جداً بأنَّه لا يُمكن التَّعامل مع تطبيق الفقه بدون اجتهاد بمناسبته للحادثة والصورة في الواقع؛ لأنّه يؤدّي إلى إعطاءِ حكمٍ غير مناسبٍ للواقعة، وتعامل بجمودٍ مع الحكم الشَّرعي وإفقادِه روحه من مراعاته للواقع ومناسبته له.

وهذا الأمر لا يقتصر على المكلّف بل يشمل القاضي في قراره بمناسبة هذا الحكم للقضية، قال ابنُ عابدين[2]: «وفي القُهُستانيّ وغيره: اعلم أنَّ في كلِّ موضع قالوا: الرأي فيه للقاضي فالمراد قاضٍ له ملكة الاجتهاد».

---

(١) في حاشيته على درر الحكام ١: ٤٠.

(٢) رد المحتار٣: ٥٣٥.

(٣) رد المحتار٢: ٣٩٨.

(١) في فتح القدير ٢: ٣٣٤، وينظر: مجمع الأنهر١: ٢٤٦.

(٢) في رد المحتار٥: ٣٦١، وتحبير التحرير٢: ٧٣.

وتتسع دائرةُ هذا الاجتهاد بشموله للمفتي في كلِّ الفتاوىٰ التي يُسأل عنها، قال العثمانيّ(١): «لا يكفي للمفتي ولو كان ناقلاً أن يعرفَ القولَ الصَّحيح الرّاجح المرويّ عن المجتهد، وإنَّما يحتاج بعد ذلك إلىٰ تنزيل ذلك القول علىٰ الواقعة الجزئية التي سئل عنها، ويجب لذلك الفهم الصَّحيح والملَكَة الفقهية، فإنَّ مثل هذا المفتي وإن لم يكن مجتهداً في معرفة الأحكام الشَّرعيّة، ولكن لا محيص له من نوعِ اجتهاد، وهو الاجتهادُ في تعيين الواقع المسؤول عنه، وتنزيل الحكم عليه».

تعدد درجات كل وظيفة:

فهذه عشرة وظائف للمجتهد، وكلُّ وظيفة فيها تشتمل علىٰ درجات عديدةٍ يتفاوت العلماءُ في تحصيلها، حتىٰ الاجتهاد المستقل درجات، فانظر كم وجد مجتهدون في القرنين الأَوّلين، ولم يبق اجتهادات من بين اجتهاداتهم إلا للأئمّة الأربعة؛ لارتفاع درجتهم في الاجتهاد عن غيرهم، وهو من أبرز الأسباب.

وقال الكوثريّ (١): «والحقُّ أنَّ الاجتهاد له طرفان أعلىٰ وأدنىٰ، وفيما بين الطَّرفين درجاتٌ متفاوتةٌ جدّ التَّفاوت، ومنازلُ مُتخالفةٌ كلّ التّخالف، فلا تظهر منزلة الفقيه بمجرد عَدّه من طبقة أهل الاجتهاد المطلق المستقلّ، وكم بين الذين حافظوا علىٰ الانتساب مَن هو أعلىٰ منزلةً من الذي حاولوا الاستقلال، علىٰ أنّ الاستقلال بالمعنىٰ الصَّحيح لا يوجد بين الأئمّة المتبوعين...».

فهذه الوظائف للمجتهد تعتمد علىٰ ملكته الفقهيّة، وهي بلا شكّ متفاوتة من عالمٍ لآخر؛ لأسباب عديدة، منها مثلاً: قُرب العهد بالنبيّ ﷺ، فجعلوا اجتهاد

(١) في أصول الإفتاء ص١٦١-١٦٢ معارف.

(١) في حسن التقاضي ص٢٥-٢٦.

الصَّحابة ﷺ أعلىٰ أنواع الاجتهاد.

وكذلك قربُ العهد بالسَّلف وقرون الخيريّة، قال ابن حجر المكيّ[١]: «كانت ملكة الاجتهاد فيهم أقوىٰ من غيرهم».

وهذه الملكةُ تتحصَّل بقدر توفيق الله ﷻ من مصاحبةِ العلماءِ والبحثِ والتَّدريسِ والإفتاءِ والقدرةِ العقليّة وإكثارِ المطالعة في كتب التَّاريخ والطَّبقات والفتاوىٰ والشُّروح وغيرها.

قال العثمانيّ[٢]: «وهذه المَلَكَةُ يُعرفُ بها أُصول الأحكام وقواعدُها وعللها ويُميِّز الكتبُ المعتبرة من غيرِها، ودليلُ حصول هذه المَلَكَة أن يأذن له مشايخُه المهرة بالإفتاء».

فما نريد تقريره في علم الفقه كسائر العلوم أنَّ الاجتهاد بدرجته الأدنىٰ يبدأ من قدرة الدارس علىٰ تصور المسائل وتطبيقها علىٰ نفسه وإفتاء غيره بها، أي تطبيق ما تعلّم علىٰ نفسه وغيره، وهو في ذلك درجات.

ويبقىٰ يرتقي في تحصيله لكلّ وظيفةٍ إلىٰ مُنتهاها وإلىٰ قدرتِه علىٰ تحصيل وظائف أُخرىٰ من الاجتهاد، من التَّمييزِ والتَّرجيح والتَّخريج، حتىٰ يتمكَّن من معرفة ما لم يُنصّ عليه من المستجدات ممَّا درَّس من الفروع والقواعد.

والعلماءُ في التَّخريج للمستجدات متفاوتون فيه جداً، وإلاّ لما رُئِي هذا التَّفاوت الكبير في تخريجات الفُقهاء في داخلِ المذهب؛ لذلك كانت تَخريجات علماء القَرن الثَّالث والرَّابع أقوىٰ من غيرهم.

ومن باب أولىٰ أن يكونوا متفاوتين جداً في الترجيح والتصحيح، فكان ترجيح

---

(١) في الفتاوىٰ الكبرىٰ ١: ١٥٧.

(٢) في أصول الإفتاء ص٢٨.

علماء القرن الخامس والسادس أقوى من غيرهم، قال ابنُ عابدين[1]: «ولا يخفى أنَّ المتأخرين ... كصاحب «الهداية» وقاضي خان وغيرهما من أهل الترجيح هم أعلم بالمذهب منّا، فعلينا اتباع ما رجَّحوه، وما صحَّحوه كما لو أفتونا في حياتهم».

وكذلك تتفاوت درجاتهم في التمييز بين الأقوال، حتى عدّوا أصحاب المتون أبرز مَن قاموا بذلك فقُدِّمَت متونُهم على غيرها من الكتب، وقال الحمويّ[2]: «العملُ على ما في المتون إذا عارضه ما في الفتاوى». وقال ابنُ نُجيم[3]: «العملُ على ما هو في المتون؛ لأنّه إذا تعارض ما في المتونِ والفتاوى، فالمعتمدُ ما في المتون، وكذا يُقدَّمُ ما في الشَّروحِ على ما في الفتاوى»، انتهى.

وكلُّ هذا ينبغي أن يكون من المسلّمات في الواقع لتفاوت النَّاس في عقولهم واجتهادهم والأسباب التي تتوفّر لهم وغيرها من الأمور التي يطول ذكرها.

فهذه الوظائف والدرجات حاصلةٌ في كلِّ زمانٍ ومكان، ولا إشكال في ذلك، وإنَّما القضية المهمّة التي ينبغي أن تكون محلّ اهتمام الطلبة والعلماء هي مقدارُ تحقيقهم للوظيفة في كلّ منها، فهل ما زال في الدرجة الأدنى من الاجتهاد أو بلغ الدَّرجةَ الأعلى، وهل حصَّل كلَّ وظيفةٍ على تمامِها.

فتفاوت المشتغلين في الفقه على قدر تحصيلهم لهذه الوظائف، والأهمُّ هو قدرتُهم على أداءِ كلّ وظيفةٍ بتمامها، بأن يبلغوا أعلى مراتب الاجتهاد فيها، والله أعلم وعلمه أحكم.

---

(١) في رد المحتار١: ١٩٢.

(٢) في غمز العيون١: ٣٣٤.

(٣) في البحر٦: ٣١٠.

المبحث الرابع: طبقات المجتهدين:

ونعرض ما يتعلّق به في المطالب الآتية:

المطلب الأول: طبقة المجتهد المطلق:

نلاحظ أنَّ الاجتهاد المطلق عند الحنفية على قسمين:

١. مجتهدٌ مستقلٌ، وتحقَّق في إمام المذهب أبي حنيفة.

٢.مجتهدٌ مستقلٌ منتسبٌ، وتحقَّق في تلاميذ أبي حنيفة: أبو يوسف، ومحمّد بن الحسن الشيباني، وزفر بن هذيل، وسأعرض لكلٍّ منهما في مطلب:

أولاً: طبقة المجتهد المستقل:

وهو مَن استقلّ بأصوله عن اجتهاد منه وإن تأثّر في بعضها من شيوخه ومدرسته التي نشأ فيها، وبنى عليها الفروع مثل: أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد.

فشرطه أن يحوي علوماً ثلاثة:

١.أن يعرف آيات القرآن المتعلِّقة بمعرفة الأحكام لغةً: أي إفراداً وتركيباً، فيفتقر إلى ما يُعلم في اللغة والصَّرف والنَّحو والمعاني والبيان سليقةً أو تعلماً وشريعة: أي مناطات الأحكام وأقسامه من أنَّ هذا خاصٌّ أو عامٌّ أو مجملٌ أو مبيّنٌ أو ناسخٌ أو منسوخٌ أو غيرُهما.

وضابطه: أن يتمكّن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرُّجوع إليها.

٢.معرفةُ السنة المتعلِّقة بالأحكام وطريق وصولها إلينا من تواتر وغيره، ويتضمَّن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والتَّصحيح والتَّسقيم وغيرها، وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم؛ لتعذُّر حقيقة حال الرُّواة اليوم.

٣. معرفةُ القياسِ بشرائطِه وأركانِه وأقسامِه المقبولة والمردودة.

٤ .معرفة المسائل المجمع عليها؛ لئلا يخرق به الإجماع[1].

ثانياً: طبقة المجتهد المستقل المنتسب:

وهو مَن استقلّ بأُصوله عن اجتهاد منه ووافق بعض أُصوله أصول مَن انتسب لمذهبه لموافقة رأيه رأي إمامه فيها، وبَنَىٰ عليها فُرُوعاً مثل أبي يوسف ومحمد بن الحسن وزفر والحسن ﭫ.

وانتسابهم إلىٰ أبي حنيفة انتسابُ أدب، وإلا فقد خالفاه في ثُلُثَيِّ مذهبه كما نَصَّ عليه إمامُ الحرمين[1]، وصَرّحوا به في كتب ظاهر الرواية فذكروا قولهم مع قول أبي حنيفة، وكذلك جعل الدَّبوسيّ في «تأسيس النظر» لهم أصولاً مخالفة لأصول أبي حنيفة، كما سبق، وهذا ما ذكر في كثير من كتب الأصول في الاختلاف بين أصول أبي حنيفة وأصولهم في بعض الجزئيات وكلّ ذلك يؤيِّدُ ما وصلوا إليه من درجةِ الاجتهادِ المطلق وإن آثروا الانتساب إلىٰ إمامهم أَدباً معه وسعوا في نشر مذهبه مع أقوالهم، وهذا ما أيّده المرجانيّ واللكنويّ والكوثريّ والمطيعي وابن عابدين والعثماني وأبو زهرة كما سبق.

وهاتان الدَّرجتان في الحقيقةِ هما واحدة، وهي الاجتهادِ المطلق، وإنّما فصّلناهما؛ لتفسير وصول الصَّاحبين إلىٰ درجةِ الاجتهاد المطلق ولم يكن لهما مذهبٌ مستقل.

والاجتهاد المطلق كان حال علماء المئة الأُولىٰ والثانية، فكلُّ مَن اشتغل في الإفتاء

---

(١) ينظر: فصول البدائع٢: ٤٧٥، والإبهاج في شرح المنهاج٣: ٢٥٥.

(١) ينظر: حسن التقاضي ص٨٥-٨٦.

أو القضاء من الصحابة أو التابعين أو تابعيهم هم مجتهدون مطلقون مع تفاوت درجاتهم في هذا الاجتهاد المطلق.

وهذا التفاوت لا يخرجهم من درجة الاجتهاد المطلق؛ لأنَّ الاجتهاد في تلك الحقبة كان بهذه الوصف؛ لقرب العهد بالنبي ﷺ، وقصر الأسانيد، وكثرت العلم وقلّة الجهل، فإمكانية الوصول للاجتهاد المطلق متيسرة لمن جدّ واجتهد، وهذا يفسّر لنا حال فقهاء تلك المرحلة كيف كانوا يعتمدون الاستنباط من الكتاب والسنة والآثار في استخراج الأحكام.

ولا شكّ أنَّ طبقة المجتهد المطلق بشقيه: المستقل والمنتسب، هم أعلىٰ درجات الاجتهاد، وتحقَّقت فيهم كل وظائف المجتهدين علىٰ أكمل صورة من استنباط وتخريج وترجيح وتمييز وتقرير.

أمّا الاستنباط، فهي الوظيفة التي اختصوا بها عن سائر المجتهدين علىٰ صورتها الكاملة.

وأمّا التّخريج، فاشتغلوا به بطرفيه من تخريج الفروع علىٰ الأصول الفقهية التي أصل الفروع؛ لأنَّها الطريقة المعتبرة في التفريع، ولا شكّ أنهم فعلهم الأعلىٰ لمن جاء بعدهم فيه، وكذلك التخريج بالطرف الثاني وهو بيان معاني مَن سبقهم من المجتهدين، فمثلاً «خرَّجَ أبو حنيفة وأصحابه قولَ ابن عبّاس ﷺ في تكبيرات العيدين أنّها ثلاث عشرة تكبيرة بحمل أنّها علىٰ هذا العدد بإضافة التّكبيرات الأصلية، والشّافعيّ وأتباعه بحملها علىٰ الزَّوائد.

وخرَّجَ أبو يوسف قولَ الشَّعبي: إن للخنثىٰ المشكل من الميراث نصفَ النّصيبين بأن ذلك ثلاث من سبعة، ومحمّد بأنه خمس من اثني عشر»[1].

(١) ينظر: حسن التقاضي ص٨٩-٩١.

وأمّا التّرجيح والتّمييز، فهم نشأوا في مدارس فقهية مشوا على طريقها واستفادوا منها وبنوا علمهم عليها، فأبو حنيفة عاش في مدرسة الكوفة ودرس علومها وسار على فقهها وأصولها إجمالاً، فيحتاجون إلى الترجيح بين اجتهادات، والتّمييز بين الغثّ من السَّمين من الأقوال في مدارسهم.

وأمّا التقرير، فهم يطبقون ما يجتهدون فيه على مجتمعهم، كما في الاستحسان، فإنَّ جزءاً كبيراً منه يرجع للعرف والضرورة والحاجة، حيث يترك المجتهد القياس ويعمل بالمسألة استحساناً بهذه الأمور؛ مراعاة للواقع.

المطلب الثاني: طبقة المجتهدين المنتسبين:

وهو الذي مشى على أُصول إمامه وفروعه إلاّ أنَّه يُخالف في أصولٍ وفروع أحياناً عن اجتهادٍ منه، فيستنبط بها من الكتاب والسُّنَّة.

وشرطه ضبط أصول مقلده؛ لأنَّ استنباطَه على حسبها[1].

وشملت هذه الحقبة عامّة علماء المئة الثّالثة والرّابعة مثل: أبو حفص الكبير، وأبو سليمان الجُوزجانيّ، وعيسى بن أبان، ومحمد بن مقاتل، والخصاف، والطحاويّ، والكرخي، والهندواني، وأبو الليث السمرقندي، والجصاص، وغيرهم، ويمكن تلخيص عملهم على النحو الآتي:

١.الاستنباط من الكتاب والسنة بالاعتماد على أصول المذهب عموماً وعلى أصولهم خصوصاً؛ إذ كانوا في هذه الطّبقة يسيرون في عامّة طريقهم على مسلكِ أحد المذاهب الفقهيّة؛ لكفاية حاجتهم فيه وضبطهم له، وعسرة الوصول إلى طبقة الاجتهاد

(١) ينظر: فصول البدائع ٢: ٤٧٥.

المطلق؛ لبعد الزَّمان وتشعب الأسانيد وطولها، لكن بقيت عندهم إمكانيةٌ لاستخراج بعض الأحكام من الكتاب والسُّنة والآثار بأصول لهم خاصّة أو بالاعتماد على أصول مذهبهم.

فمثلاً انفرد الكَرخيُّ عن أبي حنيفة وغيره: في أنَّ العام بعد التَّخصيص لا يبقى حجّةً أصلاً، وأنَّ خبرَ الواحد الوارد في حادثة تعمّ بها البلوى، ومتروك المحاجة عند الحاجة ليس بحجّة قط، وانفرد أبو بكر الرازي في أنَّ العام المخصوص حقيقةٌ إن كان الباقي جمعاً وإلا فمجاز[1].

وهذه المخالفة للأصول والفروع كانت نادرة بالنسبة للموافقة عمّا ورد عن أئمة المذهب، قال الكرخي[1]: «إن كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ أو على أنه معارض بمثله، ثم صار إلى دليل آخر أو ترجيح فيه بما يحتجّ به أصحابنا من وجوه الترجيح أو يحمل على التوفيق، وإنما يفعل ذلك على حسب قيام الدليل، فإن قامت دلالة النسخ يحمل عليه، وإن قامت الدلالة على غيره صرنا إليه».

فهو يدلُّ على التأييد الكامل لكل ما ورد عن أئمة المذهب من وجوه الاستدلال، والثقة الكبيرة، وإحسان الظنّ فيهم، إلا أننا في الواقع نجد حصول نوع مخالفة في الأصول والفروع.

فالتَّدرج التَّاريخي اقتضى هذه الكيفية من الاجتهاد المنتسب الذي سلك طريق الاستخراج من الكتاب والسنة والآثار، والتخريج على أصول المذهب.

وهذه يفسّر لنا أحوال العلماء في المرحلة كيف كانوا مذهبيين من جهة ولهم

---

(١) نور الأنوار ١: ٨٩.

(١) في أصول الكرخي ص٨٤.

اختيارات خاصّة بهم تخالف مذهبهم، ولم يعترف بالاجتهاد المطلق لأحدٍ في هذه المرحلة، قال اللَّكنوي(١): «ولم يدع الاجتهاد المطلق غير المنتسب بعد الأئمة الأربعة إلا الإمام محمد بن جرير الطبري، ولم يسلم له ذلك».

وبالتَّالي بقي الاستنباط من الكتاب والسنة والآثار للمعاني والقواعد والأسس والوجوه التي تُبنى عليها الأحكام لمدّة أربعمئة سنة من كبار فحول الأمّة من الصحابة والتابعين ومن تبعهم من الأكابر، فما أبقوا وجهاً صحيحاً للبناء إلا واستخرجوه لمَن بعدهم من أجل بناء الأحكام عليه، وقال الشِّهاب الرَّمليّ: «ومَن تصوَّرَ مرتبة الاجتهاد المطلق استحيا من الله ﷻ أن ينسبَها لأحد من أهل هذه الأزمنة... بل نقل ابن الصلاح عن بعض الأصوليين: أنَّه لم يوجد بعد عصر الشافعي مجتهد مستقلّ...»(١).

وقال ابنُ الحسين المالكيّ(٢): «الجمهورُ على أنَّ شروط الاجتهاد المطلق المذكورة لم تتحقَّق في شخصٍ من علماء القرن الرابع فما بعده، وأنَّ مَن ادّعى بلوغها منهم لا تُسلَّم له دعواه ضرورة أن بلوغها لا يثبت بمجرد الدَّعوى...».

وقال الإمام الزَّرْكَشيّ ﵁(٣): «والحقّ أنَّ العصرَ خلا عن المجتهد المطلق، لا عن مجتهد في مذهب أحد الأئمة الأربعة».

وقال ابن مفلح المقدسي(٤): «إنَّ الإجماع انعقد على تقليد كلّ من المذاهب الأربعة، وأنَّ الحقّ لا يخرج عنهم».

---

(١) في النافع الكبير ص١٤ عن الميزان.

(١) ينظر: فيض القدير ١: ١٥-١٦.

(٢) في تهذيب الفروق ٢: ١٨٨.

(٣) في المحيط ٨: ٢٤٢.

(٤) الفروع ٦: ٤٢١.

وقال الحطّاب[1]: «الذي عليه الجمهور: أنَّه يجب علىٰ مَن ليس فيه أهليّة الاجتهاد أن يقلِّدَ أحدَ الأئمة المجتهدين سواء كان عالماً أو ليس بعالم».

ومن الواجبِ التَّنبيه علىٰ أنَّ مدرسةَ محدّثي الفقهاء من متأخّري الحنفية وافقوا سير هذه الطبقة في اعتمادهم أُصولاً للتَّرجيح مشوا عليها، ولكن هناك تفاوت ظاهر بينهم وبين هذه الطبقة في التمكّن من الأصول والفروع، يظهر في ضعف ترجيحاتهم بخلاف هذه الطبقة فإنَّ ترجيحها من أقوىٰ التَّرجيحات وكذلك تخريجها، والأصول التي اعتمدوها قويّةٌ بالمقارنة مع أصولِ الأئمة، كما سيأتي.

٢.اهتموا بالتَّخريج اهتماماً بالغاً علىٰ أصول الأبواب التي وردت عن الأئمة؛ لإكمال التفريع المحتاج له في الواقع، وجمعت فتاويهم في «مختارات النوازل» لأبي الليث السمرقندي، وكانت تفاريعهم العمدة لمن جاء بعدهم في التفريع في المذهب في كتب «الفتاوىٰ» خاصة، وفي غيرها عامّة.

قال قاضي خان[1]: «ذكرتُ في هذا الكتاب من المسائل التي يغلب وقوعها وتمس الحاجة إليها وتدور عليها واقعات الأمة ويقتصر عليها رغبات الفقهاء والأئمة، وهي أنواع وأقسام فمنها ما هي مروية عن أصحابنا المتقدمين، ومنها ما هي منقولة عن المشايخ المتأخرين». وطبقة المجتهد المنتسب هم المقصود بالمشايخ المتأخرين، حيث اعتنت فتاوىٰ المجتهدين بالمذهب بنقل أقوالهم والاعتماد عليها.

قال اللَّكنويُّ[2]: «مسائلَ النَّوازل والواقعات، هي مسائلُ استنبطها المتأخرون

(١) في مواهب الجليل ١: ٣٠.

(١) في الفتاوىٰ الخانية١: ١.

(٢) في النافع الكبير ص١٨-١٩، وغيره.

من أصحاب محمّد وأَصحاب أصحابه ونحوهم فمن بعدهم... وأوّل كتاب جمع فيه مما علم «النوازل» لأبي الليث السمرقندي (ت٣٧٥هـ)، وجمع فيه فتاوىٰ المتأخرين من المجتهدين من مشايخه، وشيوخ مشايخه: كمحمد بن مقاتل ومحمد بن سلمة ونصير بن يحيىٰ، وذكر فيها اختياراته أيضاً، ثمّ جمع المشايخ فيه كتباً: كـ«مجموع النوازل» و«الواقعات» للناطفي والصدر الشهيد، ثم جمع من بعدهم من المشايخ الفتاوىٰ لكنهم خلطوا فيها مسائل ظاهر الرواية والنوادر والنوازل مع بعضها كما في «جامع قاضي خان» و«الخلاصة»، وغيرها من الفتاوىٰ».

وبلغت هذه الطبقة في التخريج أعلىٰ الدرجات، فهم الركيزة الأساسية في هذا لَمن جاء بعدهم، فاجتهادهم معتبر في المذهب إذا اعتمده أهل الاجتهاد والنظر ممَّن جاء بعدهم، وفي بعضِ الأحيان يكون هو المفتىٰ به، ومن أمثلةِ احتجاج أهل النظر بأقوال هذه الطبقة الثالثة قولُ الحلوانيّ عن الجصاص: «إنّا نقلّده ونأخذ بقوله»[1].

٣. التمييز بين ظاهر الرِّواية وغيره، ولأصحاب هذه الطبقة مساهمة كبيرة في ذلك، فكانت البدايات في تأليف مختصرات في المذهب تحتوي أمهات مسائله من علماء هذه الطبقة، فألف الحاكم الشهيد (ت٣٤٤هـ) مختصر «الكافي» من كتب ظاهر الرواية لمحمد، وألف الطحاوي «مختصراً»، وألف الكرخي «مختصراً»، إلا أنّ أصحابها؛ لكونهم من المجتهدين المنتسبين، فإنّ لهم اختيارات تُخالف المذهب، قال عبد العزيز الدِّهلويّ: « «مختصرَ الطّحاويّ» يدلُّ علىٰ أنه كان مجتهداً ولم يكن مقلِّداً للمذهبِ الحنفيّ تقليداً محضاً، فإنّه اختار فيه أَشياء تخالف مذهبَ أبي حنيفةَ ﵁ لما لاح له من الأدلّةِ القويَّة»[2].

---

(١) في ناظورة الحق ص٢٠٥.

(٢) ينظر: التعليقات السنية ص٣٢

واعتنى بعضُهم بشرح هذه المختصرات المؤلَّفة في طبقتهم كما فعل الجصاص (ت٣٧٠هـ) في «شرح مختصر الكَرخيّ»، و«شرح مختصر الطَّحاويّ»[1].

٤. التقرير بمراعاة الرسم والأصول، فإنَّه معمول به عندهم على أتم هيئة؛ لرفعة مكانتهم العلمية والاجتهادية، يدلُّ عليه نقل اختياراتهم في الطبقات التي جاءت بعدهم، فكثيراً ما يقولون: اختاره الخصاف أو الجصاص أو الفقيه أبو الليث أو الهندواني[1]، وما جمع عنهم من فتاوى يظهر جلياً رسوخ قدمهم بهذه الوظيفة.

٥. العناية بشرح كتب ظاهر الرواية، مثال: الطحاويّ (ت٣٢١هـ) في «شرح الجامع الكبير»، و«شرح الجامع الصغير»، والكرخي (ت٣٤٠هـ) في «شرح الجامع الكبير» و«شرح الجامع الصغير»[2]، و«شرح الجامع»[3]، وأبو الليث السَّمرقندي (ت٣٧٥هـ) في «شرح الجامع الصّغير»، وغيرهم.

المطلب الثالث: طبقة المجتهدين في المذهب:

وهم على درجات إجمالاً على حسب التَّسلسل الزَّمانيّ:

وشرط المجتهد في المذهب ضبطُ الفروع والأصول والرسم على مذهب إمامه، قال الفناريّ[4]: «فممارسةُ الفقه طريقٌ إلى تحصيلِ الاجتهادِ في زماننا هذا».

وظهرت هذه المرحلة من الاجتهادِ بعد أن أُشبع الاجتهادُ المذهبيُّ باستخراج

---

(١) ينظر: الجواهر المضية ص٦٣٣، والمدخل ص٣١٨.

(١) ينظر: المحيط البرهاني ١: ٤٦٣.

(٢) ينظر: الجواهر المضية٢: ٤٩٣-٤٩٤.

(٣) ينظر: طبقات المفسرين١: ٥٥.

(٤) في فصول البدائع٢: ٤٧٥.

جميع الوجوه المعتبرة؛ لتَّخريج الأحكام من الكتاب والسُّنّة والآثار، فتوجهت جهود العلماء وهممهم إلى تأييد مذاهب بالأدلة والتفريع والتأصيل والتقعيد، فعظم بناء المذاهب وقوي واتسع.

قال قاضي خان[1]: « المفتي في زماننا من أصحابنا إذا استفتي في مسألةٍ، وسئل عن واقعة، إن كانت المسألة مرويةً عن أصحابنا في الرِّوايات الظاهرة، بلا خلاف بينهم، فإنه يميل إليهم ويُفتي بقولهم، ولا يخالفهم برأيه وإن كان مجتهداً متقناً؛ لأنّ الظَّاهر أن يكون الحقّ مع أصحابنا ولا يعدوهم واجتهاده لا يبلغ اجتهادهم، ولا ينظر إلى قول مَن خالفهم ولا يقبل حجته لأنهم عرفوا الأدلّة، وميزوا بين ما صحّ وثبت وبين ضده». فهذا النصُّ صريح من أكبر أئمة هذه الحقبة يصف فيه هذه المرحلة التي تمّ بها الالتزام بالمذهب تماماً، وعدم قبول الترجيح لغيره من جهة الدَّليل.

وبعد أن اكتمل بدر الاستنباط في مرحلة الاجتهاد المطلق والمنتسب، وكثر التخريج ببيان وجوه الأئمة وتفسيرها والتفريع عليها كما سبق، احتجنا في المرحلة التالية إلى متابعة التخريج فيما يحتاج إليه؛ لأنَّه باب لا يغلق إلى يوم القيام؛ لتجدد الحوادث وتغير الزمان.

ولا بدّ من الترجيح بين هذه التخاريج المتعدّدة ببيان الصحيح منها من الضعيف بالنسبة لأصول الأبواب، فهي مراجعة وتثبت من صحّة التخريج، وهو أمر ضروري لصحة العمل به، مع مراعاة ما هو الأنسب من هذه التخاريج للواقع بإمرارها على قواعد رسم المفتي من الضرورة والتيسير والمصلحة والعرف.

وهذا الأمر كان محلّ اهتمام الطبقة الأولى من المجتهدين في المذهب لمتابعة أطوار

---

(١) في الفتاوى الخانية١: ١.

الفقه مع علمهم بالوظائف الأخرىٰ للمجتهدين ما عدا الاستنباط.

أولاً: طبقة المتقدمين من المجتهدين في المذهب:

وهي الطبقة العليا من أكابر مجتهدي المذهب، وتشمل علماء القرن الخامس والسَّادس والسّابع والثامن.

وهذه أَوّل طبقات المجتهد في المذهب التي تابعت سير الفقه فيما وصل إليه، ويتلخّص عملهم فيما يلي:

١. التّخريج علىٰ فروع وقواعد أئمّة المذهب خاصّة لا علىٰ الكتاب والسنة، وقد تميّزوا بذلك إلىٰ حدٍّ كبير لاهتمامهم بضبطِ أُصول المذهب، فبنوا عليه كثيراً من الفروع المستجدّة.

٢. التّرجيحُ والتّصحيحُ بين أَقوالِ أئمّةِ المذهب علىٰ حسبِ قواعدِ رسم المفتي كما صرّح بذلك قاضي خان في ديباجة «فتاويه»[1] تحت فصل في رسم المفتي، ويدخل في ذلك أخذهم واعتمادهم لأقوال بعض المجتهدين المنتسبين في المذهب وترجيحهم لقولهم علىٰ مَن سبقهم أو التَّرجيح بين أقوال المنتسبين.

وترجيح هذه الطبقة أعلىٰ أنواع الترجيح، قال ابن قُطْلُوبُغا[2]: «ما يصحِّحه قاضي خان مُقدم علىٰ تصحيح غيره؛ لأَنَّهُ فقيه النَّفس»، فوصف تصحيح أحد رجال هذه الطبقة بأَنّه أقوىٰ تصحيح.

ووصف ابنُ عابدين الطبقة التي سبقتهم في التَّرجيح، فقال[3]: «ولا يخفىٰ أنَّ

---

(١) الفتاوىٰ الخانية ١: ١.

(٢) في تصحيح القُدوريّ ص١٣٤، علمية.

(٣) في رد المحتار ١: ١٩٢.

المتأخرين ... كصاحب «الهداية» وقاضي خان وغيرهما من أهل التَّرجيح هم أعلمُ بالمذهب منّا، فعلينا اتباع ما رجَّحوه وما صحَّحوه كما لو أَفتونا في حياتهم».

وإن كان جُلّ تصحيحهم راجعٌ إلى المدارس الفقهيّة التي نشؤوا فيها: كمدرسة سمرقند أو بُخارا مثلاً، كما هو ظاهر في ترجيح بعض المسائل في «الوقاية»[١] مخالفاً لما في «الهداية» رغم أنَّه استخلص الكتاب من «الهداية».

٣.حفظ المذهب وتمييز ما هو المعتمد فيه من ظاهر الرواية والنوادر ومسائل النوازل، فألّفوا المتون في إظهار ظاهر الرّواية في المذهب والمعتمد من مسائله، وتُعدُّ متونهم أدق كتب المذهب في نقله وبيان المعوّل عليه فيه، قال ابن عابدين[١]: 'إذا اختلف التصحيح لقولين وكان أحدهما قول الإمام أو في المتون أخذ بما هو قول الإمام؛ لأنَّه صاحب المذهب، وبما في المتون؛ لأنَّها موضوعة لنقل المذهب'. وقال[٢]: «المتون ...تمشي غالباً على ظاهر الرواية»، وقال ابن نجيم[٣]: 'العمل على ما هو في المتون؛ لأنّه إذا تعارض ما في المتون والفتاوى، فالمعتمد ما في المتون، وكذا يقدّم ما في الشروح على ما في الفتاوى'.

فإذا أُطلقت المتون عند مَن جاء بعدهم، فالمقصود بها متونهم، وهذا راجع للملكة القويّة لديهم في الاعتناء في حفظِ المذهب وتمييز الراجح فيه، قال اللكنوي[٤]: 'وإن المتأخرين قد اعتمدوا على المتون الثلاثة: 'الوقاية'، و'مختصر القدوري'، و'الكنز'،

(١) ينظر: شرح الوقاية ٤: ٥٦.

(١) في رد المحتار ٤: ٣٣.

(٢) في منحة الخالق ٧: ٧٦.

(٣) في البحر ٦: ٣١٠.

(٤) ينظر: النافع الكبير ص٢٣، وغيره.

ومنهم من اعتمد على الأربعة: "الوقاية"، و"الكنز"، و"المختار"، و"مجمع البحرين". وقالوا: العبرة لما فيها عند تعارض ما فيها وما في غيرها؛ لما عرفوا من جلالة قدر مؤلفيها، والتزامهم إيراد مسائل ظاهر الرواية، والمسائل التي اعتمد عليها المشايخ".

٤. التَّقريرُ بمراعاة قواعد رسم المفتي وأُصول الأبواب الفقهيّة كما هو ظاهر في كتب الفتاوى في هذا العصر مثل: «النتف في الفتاوى» للسغدي (ت٤٦١هـ)[1]، و«الفتاوى الخانية» لقاضي خان (ت٥٩٢هـ)[1]، و«مختارات النوازل» للمِرغينانيّ(ت٥٩٣هـ)[2]، و«الفتاوى الكبرى» و«الفتاوى الصُّغرى» لحسام الدِّين ابن مازه(ت٥٣٦هـ)[3]، و«جامع الفتاوى»، و«خلاصة المفتي»، و«الملتقط في الفتاوى الحنفية» (ت٥٥٦هـ)[4]، و«الواقعات»، و«الفتاوى» لبرهان الشريعة المحبوبي (ت٦٨٣هـ)[5]، و«الفتاوى الصوفية» لفضل الله(ت٦٦٦هـ)[6]، و«الفتاوى الطرسوسية» للطرسوسي (ت٧٥٨هـ)[7]، و«بغية القنية في الفتاوى» للقونوي (ت٧٧٠هـ)[8]، و«الفتاوى التَّاتارخانيَّة» لعالم بن علاء صنفها في سنة (٧٧٧هـ).

٥. التَّقعيدُ والتَّأصيلُ لفروع المذهب بصورةٍ أدقّ وأحكم ممَّن سبقهم بحيث أنَّهم اهتموا بربط الفروع بقضايا الأصول الكليّة، وألّفوا كتباً في الأصول على طريقة

---

(١) ينظر: طبقات ابن الحنائي ص٧٣.

(١) ينظر: الأعلام٢: ٢٣٨.

(٢) ينظر: مقدِّمة الهداية٣: ٢-٤.

(٣) ينظر: النجوم الزاهرة٥: ٢٦٨-٢٦٩.

(٤) ينظر: الجواهر٣: ٤٠٩.

(٥) ينظر: معجم المؤلفين٣: ٨١٨، ودفع الغواية١: ٢-٦.

(٦) ينظر: كشف الظنون٢: ١٢٢٥.

(٧) ينظر: الفوائد البهية ص٢٧-٢٨.

(٨) ينظر: تاج التراجم ص٢٨٩-٢٩٠.

الفقهاء: كـ«أصول البزدويّ»، و«أصول السَّرَخْسيّ»، و«الميزان» للسَّمَرقنديّ (ت٥٣٩هـ)[١]، وغيرها مما بيّنت الأُصول الكليّة التي مشى عليه أئمّة المذهب، وكل مَن جاء بعدهم عالة عليهم في الأصول، كما صرّح بذلك جمع من العلماء، قال ملاجيون[٢]: «وهذا كلُّه من تفننِ فخر الإسلام، والنّاس أتباع له».

وفي أواخر هذه الطبقة اعتنوا بالتأليف في الأصول على طريقة الجمع بين أصول المتكلّمين والفقهاء؛ إذ قام جمع من علماء هذا الزمان بمحاكاة أصول المتكلّمين، وعرض أصول فقهاء الحنفيّة على هيئتها وصورتها كترتيب وتنظيم، وذكر لبعض المباحث التي لم يتعرّض لها في أصول الفقهاء وذكروها في أصول المتكلّمين، ويظهر هذا جليّاً في «بديع النظام» لابن الساعاتي (ت٦٩٤هـ)، و«التوضيح شرح التنقيح» لصدر الشريعة (ت٧٤٧هـ).

٦.الاستدلال لمسائل المذهب بالمعقول والمنقول، ورد أدلة المخالفين، قال القدوري في «التّجريد»[١]: «قد أفردنا في هذا الكتاب ما خالف فيه الشَّافعيّ بإيجاز الألفاظ، واستيفاء معانيه، وأَوردنا التَّرجيح؛ ليشترك المبتدئ والمتوسط في فهمه والانتفاع به». فاهتمَّ فيه بذكر قول الحنفية في مقابل قول الشَّافعي عُمُوماً، وذكر أدلّة الحنفية ورد أدلّة الشّافعية، وأفاض في ردّ ما يرد من وجوه على أدلة الحنفية.

ولكثرة المناقشات الحاصلة بين أئمة المذاهب ظهر علم الخلاف، و هوعلم يُعرف به كيفية إيراد الحجج الشَّرعية ودفع الشُّبهة وقوادح الأدلّة الخلافية بإيراد البراهين القطعيّة[٢].

---

(١) ينظر: ميزان الأصول١: ١٧

(٢) في نور الأنوار ص٢٩٩.

(١) التجريد ١: ٥٣.

(٢) ينظر: إتحاف السادة المتقين١: ٢٧٨.

قال طاشكبرىٰ زاده[1]: «ويمكن جعل علم الجدل والخلاف من فروع علم أصول الفقه»، واعتبروا أنَّ أوّلَ مَن أخرج علم الخلاف في الدنيا هو أبو زيد الدبوسي (ت٤٣٠هـ)[2].

٧.العناية الفائقة بكتب ظاهر الرواية شرحاً وتوضيحاً وتفصيلاً، حيث انصرفت هممهم إلىٰ خدمة كتب محمد ﵁ بهيئة لم تحصل لغيره، وهذا يفسّر الملكة الفقهية الرفيعة التي وصلوها حيث تربوا علىٰ كتب محمّد فأثرت في منهجهم وطريقهم كثيراً، فالتزموا بالمذهب التزاماً كاملاً، ولم يقدموا قولاً علىٰ أقوال أئمتهم، كما صرح به قاضي خان فيما سبق.

ومن أمثلة ذلك: الدبوسي (ت٤٣٠هـ) في «شرح الجامع الكبير»[1]، والحَلْوَانِيّ(ت٤٥٦هـ) في «المبسوط»[2]، والسُّغْدِيّ (ت٤٦١هـ) في «شرح الجامع الكبير»[3]، وفخر الإسلام البَزدويّ (ت٤٨٢هـ) في «شرح الجامع الكبير»، و«شرح الجامع الصَّغير»[4]، وخواهر زاده (ت٤٨٣هـ) في «المبسوط»[5]، والسَّرَخْسيّ (ت٤٨٣هـ) في «شرح السِّير الكبير» و«شرح الزِّيادات»، و«المبسوط»، والصدر الشهيد (ت٥٣٦هـ) في «شرح الجامع الصغير»[6]، وعبد الغفور الكَرْدَرِي (ت٥٦٢هـ)

---

(١) في مفتاح السعادة ١: ٢٨٤.

(٢) مفتاح السعادة ١: ٢٨٤.

(١) ينظر: هدية العارفين٥: ٦٤٨.

(٢) سير أعلام النبلاء١٨: ١٧٧-١٧٨، وتهذيب الكمال في أسماء الرجال٣: ١١١.

(٣) ينظر: الجواهر٢: ٥٦٧.

(٤) ينظر: كتائب أعلام الأخيارق١٥٦/ ب-١٥٧/ ب.

(٥) ينظر: العبر٣: ٣٠٢.

(٦) ينظر: النجوم الزاهرة٥: ٢٦٨-٢٦٩.

في «شرح الجامع الصغير»، و«شرح الجامع الكبير»، و«شرح الزيادات»[١]، وعمر النسفي (ت٥٣٧هـ) في «نظم الجامع الصغير»[٢]، والكِرْمَانِيّ (ت٥٤٣هـ) في «شرح الجامع الكبير»[٣]، والعَتَّابِي (ت٥٨٦هـ) في «شرح الجامع الصغير» و«شرح الجامع الكبير»، و«شرح الزيادات»[١]، وقاضي خان (ت٥٩٢هـ) في «شرح الجامع الصغير» ، و«شرح الزيادات»[٢]،وعبيد الله المَحْبُوبِي (ت٦٠٢هـ) في «شرح الجامع الصغير»[٣]، والملك المعظم أبو المظفر عيسى (ت٦٢٤هـ) في «شرح الجامع الكبير»[٤]، والحصيري (ت٦٣٦هـ) في «التحرير شرح الجامع الكبير»، و«شرح السير الكبير»[٥]، والخِلاطيّ (ت٦٥٢هـ) في «تلخيص الجامع الكبير»[٦]، وسبط ابن الجوزي (ت٦٥٤هـ) في «شرح الجامع الكبير»[٧]، والتُّمُرْتَاشِيّ في «شرح الجامع الصغير»[٨]، والرَّامُشِيّ الضرير (ت٦٦٦هـ) في «شرح الجامع الكبير»، و«شرح الجامع الصغير»[٩]، وعثمان الزيلعي (ت٧٤٣هـ) في «شرح الجامع الكبير»[١٠] وغيرهم.

---

(١) ينظر: طبقات ابن الحنائي ص١٠٨.

(٢) ينظر: مرآة الجنان٣: ٢٦٨، ومعجم الأدباء١٦: ٧٠-٧١.

(٣) ينظر: دفع الغواية ص٢٠.

(١) ينظر: الفوائد ص٦٦.

(٢) ينظر: تاج التراجم ص١٥١-١٥٢.

(٣) ينظر: العبر٥: ١٢٠، والأثمار الجنية ق٣٥/ ب.

(٤) ينظر: وفيات الأعيان٣: ٤٩٤-٤٩٦.

(٥) ينظر: النافع الكبير دص٥٦.

(٦) ينظر: الأعلام٧: ٥١.

(٧) ينظر: مرآة الجنان٤: ١٣٦.

(٨) ينظر: الجواهر١: ١٤٧-١٤٨.

(٩) ينظر: تاج التراجم ص٢١٥.

(١٠) ينظر: الفوائد ص١٩٤-١٩٥.

وبعد هذا الجهد الضخم من أصحاب هذا الدَّور في التَّخريج والتَّرجيح والتَّمييز والتَّقرير الذي امتدَّ قرابة ثلاثة قرون، ظهرت الحاجة إلى تقرير أصل المذهب وتمييز ظاهر الرّواية عن غيره بطريقة تُمكن الطّالب من حفظه، فاشتهر التالي بعناية بهذا التمييز.

ثانياً: طبقة المتأخرين من مجتهدي المذهب:

وتشمل علماء القرن التاسع وما بعده، ويتلخّص عملهم فيما يلي:

١. التَّخريج على أصول الأئمّة وفروعهم كمَن سبقهم، فهذه الوظيفةُ لا يستغنى عنها في زمان ومكان، إلا أنَّها تقلّ كلّما تأخّر الزَّمان لقلّة الفروع المستجدّة، لكن في زماننا هذا بسبب التطوّر المدنيّ الضخم دعت إليها الحاجة بدرجة كبيرة؛ لأنَّها الطريقةُ المعتبرةُ في معرفة ما يجدّ من أحكام، عوضاً عن وظيفة الاستنباط التي كانت في مرحلةٍ سابقةٍ من أطوار الفقه، فهي الوظيفةُ التي يحيى بها الفقه في الواقع، والوصول إليها بعد كلّ هذا التّنقيح لعلوم الفقه ممكن ومتيسّر لَمَن وفّقه الله تعالى.

وكثيراً ما يُعبر المتأخرون عن هذا التَّخريج: هذا بحث لفلان، قال الطحطاوي[1]: «هذا بحث للمصنِّف...»، وقال ابن عابدين[2]: «ورأيت الشرنبلالي ذكر بحثاً: أنَّه ينبغي أن يرجع بالزيادة على الراهن، اهـ. وذكر الشرنبلالي بحثاً آخر....».

٢.التصحيح والترجيح للأقوال على حسب قواعد رسم المفتي، وبمراعاة مباني الأبواب، وهي المعاني التي تَوصل لها المجتهد باستقرائه لما ورد في الباب من قرآن وآحاديث وآثار، وبالتَّالي هي معان إمّا قطعيّة أو ظنيّة قويّة صادرةٌ من مجتهدٍ معتبرٍ لا

---

(١) في حاشيته٢: ٢٠٤.

(٢) في رد المحتار٦: ٥٠٦.

يقول بخلاف القرآن والسنة أَبداً، فإن ترك ظاهر حديث فقد وافق ما هو أقوىٰ منه من معاني القرآن والأحاديث الأُخرىٰ، فإهمالُ تأصيله للفقه في التَّرجيح، والتَّرجيح بظواهر الأحاديث بعيد عن الصّواب؛ ولذلك لم يلتفت له أكابر الفقهاء لإدراكهم هذا المعنىٰ.

لكن نجد أنَّ تصحيحَهم وتضعيفهم أقلُّ درجة ممَّن سبقهم؛ لانتشار فكرة محدّثي الفقهاء، والاعتماد عليها، وهي التَّرجيح بظواهر الأحاديث ممَّا تسبب في ضعفِ تصحيحهاتهم وترجيحاتِهم؛ لأنَّ مراعاةَ قواعد رسم المفتي ثابتةٌ بأدلّة قطعيّة، فعدم مراعاتها تماماً مخالفٌ لهذه النُّصوص القطعيّة، كتصحيح الشُّرُنْبلاليّ[١] جواز قراءةُ الفاتحة بقصد الثناء؛ لحديث: «أنَّه صَلَّىٰ علىٰ جنازة فقرأ بفاتحة الكتاب، وقال: لتعلموا أنَّه من السنّة»[٢].

٣.التمييز بين ظاهر الرواية من غيره، والصحيح من الضعيف، وهذا ظاهر في المتون التي ألفوها، لكنَّها أَضعف من الطبقةِ التي سبقتهم، حيث إنَّهم ذكروا في متونهم وكتبهم بعض مسائل الفتاوىٰ والنوادر وغيرها مما ليس بمعتمدٍ في المذهب ومشوا عليه، مثل: «نور الإيضاح» للشرنبلاليّ (ت١٠٦٩هـ)، قال ابن عابدين[٣]: «لا يخفىٰ أنّ المرادَ بالمتون المتون المعتبرة كـ «البداية» و«مختصر القدوري» و«المختار» و«النقاية» و«الوقاية» و«الكنز» و«الملتقىٰ» فإنّها الموضوعة لنقل المذهب ممَّا هو ظاهر الرواية، بخلاف متن «الغرر» لمنلا خسرو (ت٨٨٥هـ) ومتن «التنوير» للتُّمُرْتاشيّ الغزّي (ت١٠٠٤هـ)، فإن فيها كثيراً من مسائل الفتاوىٰ».

---

(١) في مراقي الفلاح ص٢١٨.

(٢) في صحيح البخاري ١: ٤٤٨.

(٣) في شرح رسم المفتي ص٣٧، وغيره.

قال اللَّكنويُّ[1]: « «التنوير» وإن كان أحسن الكتب المصنفة في الفن، لكن بعض المسائل المذكورة فيه وقعت في غير موقعها، كمسألة أفضلية كثرة الركوع والسجود من طول القيام، وهي وإن كان ذهب إليها صاحب «البحر» وغيره، لكنه مخالف لجمهور الفقهاء، وكمسألة انتقاض وضوء مدمن الخمر بعرقه، وغير ذلك كما لا يخفى على مَن طالعه».

ولعلَّ مقصدهم من هذا التَّوسُّع فيما يذكر في المتون بأن لا تقتصر على ظاهر الرّواية فحسب بل لتشمل مسائل يرون أنَّها يحتاج إليها في قراءة المتون.

٤.التقرير للمسائل الفقهية في الواقع بمراعاة بنائها وقواعد رسم المفتي، وهذا ظاهر كتب الفتاوى، ومنها: «الوجيز» المشهور بـ«الفتاوى البزَّازية» لابن البزَّاز (ت٨٢٧هـ)[1]، و«مشتمل الأحكام» في الفتاوى الحنفية لفخر الدين الرومي (ت٨٦٤هـ)[2]، و«خزانة الرِّوَايَات» للكجراتي (ت٩٢٠هـ)[3]، و«الفتاوي الخيرية لنفع البرية» للرملي (ت١٠٨١هـ)[4]، و«الفتاوى العمادية الحامدية»(ت١١٧١هـ)[5]. و«الفتاوى المهدية في الوقائع المصرية» للعباسي(ت١٣١٥هـ)[6]، وغيرها.

---

(١) في طرب الأماثل٥٦٢-٥٦٣، ودفع الغواية ص١١.

(١) ينظر: الفوائد ص٣٠٩.

(٢) ينظر: مقدمة العمدة١: ١٢.

(٣) ينظر: نزهة الخواطر٤: ٨٢.

(٤) خلاصة الأثر ٢: ١٣٤.

(٥) ينظر: إيضاح المكنون٢: ١٥٦.

(٦) ينظر: معجم المؤلفين٣: ٣٨١.

٥.جمع الأقوال المصحّحة والمرجَّحة؛ إذ ظهرت الحاجة للتمييز بين الأقوال العديدة التي رُجِّحت وصُحِّحت في الطبقات السَّابقة، فاهتمّ علماء هذه الطبقة بجمعها وتنقيح الخلاف فيها، وبيان أَقواها تصحيحاً وترجيحاً: كما فعل ذلك ابن قطلوبغا (ت٨٧٩هـ) في «التصحيح والترجيح على مختصر القُدُوري»[1]، وإسماعيل النابلسيّ (ت١٠٦٢هـ) في «الإحكام شرح الدرر»[1]، والبيريّ (ت١٠٩٩هـ) في «عمدة ذوي البصائر على الأشباه والنَّظائر»، و«شرح تصحيح القدوري»[2]، وابن عابدين (ت١٢٥٢هـ) في «رَدّ المحتار»[3]، واللَّكنويُّ (ت١٣٠٤هـ) في «عمدة الرعاية على شرح الوقاية».

٦.الاهتمام بتقعيد علم رسم المفتي، وجمع قواعده المختلفة من كلام السَّابقين، بما يدلّ عليه فعل الفقهاء في كتبهم، فهو عبارة عن شذرات متفرّقة وفوائد مذكورة هنا وهناك في كتب علماء الطبقات السابقة، وأوسعها عند المتقدِّمين هو كلام قاضي خان في مقدمة «فتاواه» المشهورة، وهي في أسطر معدودة.

واهتمّ علماء هذه الطبقة بتقييد هذه الفوائد، بسبب توسّع العلوم، وكثرة الاختلاف أكثر من المتقدمين، وصاروا يصرّحون بها كثيراً في مؤلفاتهم، مثل: الكادوري (ت٨٣٢هـ) في مقدمة «جامع المضمرات شرح القدوري»[4]، وابن قُطْلُوبُغا (٨٧٩هـ) في مقدمة «التصحيح»، وابن نُجيم (ت٩٧٠هـ) في «الأشباه» و«البحر

(١) ينظر: الضوء اللامع٥: ١٨٤-١٩٠.

(١) ينظر: طرب الأماثل ص٤٣٠-٤٣١.

(٢) ينظر: النافع الكبير ص١٠٥-١٠٦.

(٣) ينظر: أعيان دمشق ص٢٥٢-٢٥٥.

(٤) ينظر: الفوائد ص٣٨٠.

الرائق»، والشرنبلاليّ (١٠٦٩هـ) في «المراقي» و«الشرنبلالية»، ولكن بقيت فوائد متفرّقة يخبر عنها عند الحاجة.

وجمعها ورتّبها ابن عابدين (١٢٥٢هـ) ، حيث جمعها في منظومته المسمّاة «عقود رسم المفتي» وشرحها، فهي أوسع ما كُتب في هذا العلم إلى يومنا هذا.

وذكر قدراً منها المرجاني (ت١٢٨٥هـ) في «ناظورة الحقّ».

واهتمّ بجمعها اللكنوي (ت١٣٠٤هـ) في «مقدمة عمدة الرعاية» و«النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير».

٧. كثرة الاستدلال بالسنة بطريق المحدثين لمسائل الحنفية، حيث ظهرت مدرسة عند الحنفية من محدثي الفقهاء كان لهم عناية فائقة بجمع الأدلة من الأحاديث النبوية في تأييد فروع المذهب الحنفي، وإعمال قواعد وأصول المحدثين في الاستدلال.

ومن أبرز شخصيات هذه المدرسة: ابن الهمام (ت٨٦١هـ) في «فتح القدير» وابن أمير حاج في «حَلَبَة المُجلي»[1]، والحلبي (ت٩٥٦هـ) في «غنية المستملي»[2]، والقاري (ت١٠١٤هـ) في «فتح باب العناية»، والشُّرُنْبلالي (ت١٠٦٩هـ) في «المراقي»، والحصكفي (ت١٠٨٨هـ) في «الدر المختار»[3]، واللكنوي (ت١٣٠٤هـ) في «عمدة الرعاية» و«السعاية» و«التعليق الممجد».

وبهذه الطريقة قدمت هذه المدرسة خدمة عظيمة للمذهب الحنفي حيث أصبح فقه الحنفية مؤيداً بطريق المحدثين، فجمعوا فيها بين طريقة الحنفية في الفقه وبين طريقة

(١) ينظر: الرسالة المستطرفة ص١٤٦-١٤٧.

(٢) ينظر: الشقائق النعمانية ص٢٩٥-٢٩٦.

(٣) ينظر: خلاصة الأثر ٤: ٦٣-٦٥.

المحدثين في الاستدلال.

ويؤخذ على مدرسة محدثي الفقهاء من متأخري الحنفية: أنَّهم وافقوا سير طبقة المجتهد المنتسب في اعتمادِهم أُصولاً للتَّرجيح مشوا عليها، ولكن هناك تفاوت ظاهر بينهم وبين هذه الطبقة في التمكّن من الأصول والفروع، يظهر فيها ضعف ترجيحاتهم بخلاف طبقة المنتسب، فإنَّ ترجيحَها من أقوى التَّرجيحات، وكذلك تخريجها وأصولُها التي اعتمدوها قويّةٌ بالمقارنة مع أصولِ الأئمة.

وأمّا هذه المدرسة المتأخرة فمدار أصولهم على أصول المحدّثين مع ضعفٍ ظاهر منهم لما يوردون من أحاديث في استدلالاتِهم يرجِّحون من خلالها، حتى أنَّ إمامَ هذه المدرسة ـ وهو الإمامُ ابنُ الهُمام ـ تكلّموا فيه أنَّه لم يكن من المشتغلين والمتمرّسين في علم الحديث، حيث وصفه تلميذه السَّخاوي[1] بقوله: «وكان إماماً علامّة عارفاً بأصولِ الدِّيانات والتَّفسير والفقه وأصوله والفرائض والحساب والتَّصوف والنَّحو والصَّرف والمعاني والبيان والبديع والمنطق والجدل والأدب والموسيقى وجلّ علم النَّقل والعقل، متفاوت المرتبة في ذلك، مع قلّةِ علمِه في الحديث، عالم أهل الأرض ومحقِّق أولى العصر، حجة أعجوبة، ذا حجج باهرة، واختيارات كثيرة، وترجيحات قويّة، بل كان يصرّح بأنَّه لولا العوارض البدنية من طول الضعف والأسقام وتراكمهما في طول المدد لبلغ رتبة الاجتهاد...».

وقال تلميذه ابن قطلوبغا: إنَّه لا يتلفت لأبحاث شيخنا المخالفة للمذهب[2]، ونقل عن الكشميري[3]: «أنَّ الشيخ ابن الهمام كل ما ذكره في «فتحه» من أدلة مذهبنا،

(١) في الضوء اللامع٨: ١٣١.

(٢) ينظر: رد المحتار٣: ٧٤.

(٣) كما في مقدمة نصب الراية١: ٨.

مستفاد من تخريج الإمام الزيلعي، ولم يزد عليه دليلاً، إلا في ثلاثة مواضع: منها مسألة المهر، وقدر ما يجب» ـ.

ويظهر من حالهم غفلةٌ واضحةٌ عن طريقةِ الفقهاء في تصحيح الأحاديث وقبولها وردّها، قال الجصّاص[1]: «لا أعلم أحداً من الفقهاء اعتمد طريق المحدِّثين ولا اعتبر أصولهم»، لاسيما أنَّ الوقوفَ على النّصوص الحديثيّة بصورتها الأدقّ والأحكم بالنسبة إلى طبقة المنتسب أقوى؛ لقربها من العهد النبويّ، فحكمُهم أصحُّ وأثبتُ وأَصوب، كما صَرَّح الذهبيُّ[2]: «وهذا في زماننا يعسُرُ نقدُه على المحدِّث، فإنَّ أولئك الأئمة: كالبُخاريّ وأبي حاتم وأبي داود، عاينوا الأصول، وعَرَفوا عِلَلَها، وأمّا نحن فطالَتْ علينا الأسانيد، وفُقِدَت العباراتُ المُتيقّنة، وبمثلِ هذا ونحوه دَخَل الدَّخَلُ على الحاكم في تصرُّفِهِ في المستدرك».

ويلاحظ عدم انتباه مَن في هذه المدرسة لقضيّة النَّقل المدرسيّ المتوارث المعتبر عند الحنفيّة والمالكيّة.

وهذا يفسّر ردّ ابن عابدين لكثير من أقوالِهم وترجيحاتِهم والرّجوع إلى مَن سبقهم في الوقوف على المعتبر من المذهب، وهم متفاوتون في الاعتماد على الحديث.

٨.التوضيح والتقييد والتفصيل بالتّحشية على شروح الطبقة التي سبقتهم وشروح طبقتهم بما يزيل الإشكال ويبين المقصود ويعين على الفهم السديد ويخدم الكتاب وينبه على ما فيه من مؤخذات، فيكون القارئ له على بصيرة، وأمثاله كثيرة

---

(١) في شرح مختصر الطحاوي٤: ٢٤٤.

(٢) في الموقظة ص٤٦.

منها: الشريف الجُرْجَانِيّ (ت٨١٦هـ) في «حاشية الهداية»[١]، وملا خسرو (ت٨٨٥هـ) في «حاشية شرح الوقاية» و«حاشية التلويح»[٢]، والسِّهالوي (ت١١٠٣هـ) في «حاشية على التلويح»[١]، والشرنبلالي (ت١٠٦٩هـ) في «حاشية الدرر»، ونوح أفندي (١٠٧٠هـ) في «حاشية الدرر»، وقاضي زاده (ت٩٨٨هـ) في «حاشية شرح الوقاية»، والدِّمياطي (ت١٢٣٨هـ) في «تعاليق الأنوار على الدر المختار»[٢]، والسندي (ت١١٣٨هـ) في «حاشية على فتح القدير»[٣]، وسعدي أفندي (ت٩٤٥هـ) في «حاشية على العناية شرح الهداية»[٤]، والحميدي (ت٩٧٣هـ) في «حاشية على شرح الوقاية»[٥]، والطَّحْطَاويّ (ت١٢٣١هـ) في «حاشية على الدر المختار»، و«حاشية على مراقي الفلاح»[٦]، وغيرها.

٩. الاهتمام بالأصول بطريقة الجمع بين طريقة المتكلّمين والفقهاء؛ إذ تابعوا فيها سير الطبقة التي سبقتهم كملا خسرو (ت٨٨٥هـ) في «مرقاة الأصول»، وشرحه «مرآة الأصول»[٧] ومحب الله بن عبد الشكور (ت١١١٩هـ) في «مُسلَّم الثبوت»[٨]، وعبد

---

(١) ينظر: الضوء اللامع٥: ٣٢٨-٣٣٠.

(٢) ينظر: الفوائد ص٣٠٢-٣٠٣.

(١) ينظر: العلماء العرب ص٥١٠.

(٢) ينظر: التعليقات السنية ص٣١.

(٣) ينظر: كشف الظنون ٤: ١٧٥.

(٤) ينظر: الهدية العلائية١: ٢٠٣.

(٥) ينظر: العقد المنظوم ص٣٧١-٣٧٣.

(٦) ينظر: الأعلام١: ٢٣٢-٢٣٣،

(٧) ينظر: الفوائد ص٣٠٢-٣٠٣.

(٨) ينظر: أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٥٠٧-٥٠٨.

العليّ اللكنويّ (ت١٢٢٥هـ) في «فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت»[1].

١٠.تخريج أحاديث الكتب التي اشتهرت ممَن سبقهم، ونسبتها إلى مظانها من الكتب الحديثية، ومنهم: عبد الله الزَّيْلَعِيِّ (ت٧٦٢هـ) في «نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية»، قال اللكنوي: هذا الكتاب هو أحسن تخاريج أحاديث «الهداية»[1]، وابن التركماني (ت٧٥٠هـ) في «التنبيه على تخريج أحاديث الهداية والخلاصة»[2]، وابن قطلوبغا (ت٨٧٩هـ) في «الإخبار بتخريج أحاديث الاختيار»، ووحيد الزمان الملتاني الحيدر آبادي (ت١٣٣٨هـ) في «إشراق الأبصار في تخريج أحاديث نور الأنوار»[3]، وغيرهم.

١١.تقعيد القواعد الفقهية وترتيبها بهيئة واضحة المعالم، حتى أصبحت علماً معروفاً، وقد كانت بداياته من الكَرخيّ (ت٣٤٠هـ) في «أصوله» ثم الدبوسي (ت٤٣٠هـ) في «تأسيس النظر»، لكن تميّز كعلم أوضح بظهور كتاب «الأشباه والنظائر» لابن نجيم (ت٩٧٠هـ)، حيث اهتمّ به العلماء كثيراً في الشرح كالغزي (ت١٠٠٥هـ) في تنوير البصائر على الأشباه والنظائر»، والحموي (ت١٠٩٨هـ) في «غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر»، وابن بيري (ت١٠٩٩هـ) في «عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر»، أبو السعود الحسيني (ت١١٧٢هـ) في «عمدة الناظر على الأشباه والنظائر»، وغيرها، وألف فيه: ناظر زاده (ت١٠٦١هـ) في

---

(١) ينظر: نزهة الخواطر٧: ٢٨٩-٢٩٤.

(١) ينظر: حسن المحاضرة١: ٢٠٣، وغيث الغمام ص١٨.

(٢) ينظر: الدرر الكامنة٣: ٨٤-٨٥.

(٣) ينظر: نزهة الخواطر٨: ٥١٣-٥١٥.

«ترتيب اللآلئ في سلك الأمالي» وابن حمزة الحسيني (ت١٣٠٥هـ) في «الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية»، وغيرهم[١].

١٢. تقنين القوانين من المسائل الفقهيّة على هيئة تُناسب الأزمنة المتأخرة، وكان القانون في الدول الإسلامية المتعاقبة هو نفس الكتب الفقهية في متونها وشروحها، فيلتزم القاضي المعتمد منها، ولكن أمر سلطان الهند عالمكير (ت١٠١٨هـ)[١] بجمع كتاب يكون مرجعاً للقضاة، فتولى جمع كبير من العلماء تأليف «الفتاوى الهندية»، وهي من أوسع الكتب عند الحنفية، وجمعت في الدولة العثمانية «مجلة الأحكام العدلية» سنة (١٢٨٥هـ)[٢]، وألف قدري باشا (ت١٣٠٦هـ) عدة كتب على هيئة مواد قانونية مثل: «قانون العدل والإنصاف للقضاء على مشكلات الأوقاف» و«مرشد الحيران في المعاملات» و«الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية»[٣].

ولا نستطيع أن نستوفي في هذا البحث جميع الأعمال والجهود التي قامت بها كلُّ طبقة من هذه الطبقات، وإنَّما المقصود الإشارة إلى بعضها ليتبيّن لنا عملية التكوين الفقهي للمذهب الحنفي، وكيف أنه انتقل من مرحلة إلى أخرى في إكمال بدره، وأنّ تصرّفات كلّ طبقة اقتضتها المرحلة العلمية التي وصل إليها الفقه، فهي محطات كل منها توصل للأخرى.

وبذلك يظهر لنا جليّاً أنّ الأولى في فهم طبقات الاجتهاد هو النّظر إلى العامل الزَّمني؛ لتطور الفقه من زمن إلى زمن، واختلاف الحاجيات الفقهية بانتقاله لزمن

(١) ينظر: القواعد الفقهية ص١٦٢-١٨٣.

(١) ينظر: نزهة الخواطر٩: ٢١١-٢١٢.

(٢) ينظر: مجلة الأحكام العدلية ص٤٩.

(٣) ينظر: الأعلام٧: ١٠.

جديد، والمجتهد إنَّما هو يحقق هذه الحاجيات من خلال اجتهاده، فيكون له الوصف الاجتهادي من مستقل أو منتسب أو مذهب راجع للمرحلة وصل لها.

* * *

الفصل الرابع
تطبيقات في التَّرجيح للقُدُوريّ والشُّرُنْبُلاليّ

ونعرضه في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: درجة الشُّرُنْبُلاليّ في الاجتهاد:

نذكر درجة الشُّرُنْبُلاليّ في الاجتهاد، كمثال تطبيقي لأبرز علماء الحنفية المتأخرين؛ إذ لو نظرنا لطبقات المجتهدين السابقة سنجده عاش في طور المجتهدين في المذهب، فهو إذن من طبقة المجتهدين في المذهب بلا شكٍّ ولا ريب، وهذا أمر واضح.

وإنَّ ما نحتاج إلى مناقشته وتحقيقه هو مقدارُ الاجتهاد الذي حقَّقه في المذهب، وذلك بالنَّظر إلى القدرِ الذي حصَّله من هذه الوظائف للمجتهدين.

ونستطيع أن نتوصَّل إلى ذلك بتطبيق قيامِه بوظائف المجتهدين، فكلُّ وظيفةٍ كما مَرَّ هي درجاتٌ عديدةٌ ومتفاوتةٌ بين العلماء في مقدار تحصيلها.

وفي هذه الصفحات نحاول أن نرى مقدار تحقّق هذه الوظائف في الإمام الشرنبلاليّ على النَّحو الآتي:

الوظيفة الأُولى: الاستنباطُ من الكتاب والسُّنة:

وهو ما قام به الإمامُ الشُّرُنْبُلالي في مسائل منها: إباحتُه لجواز لبس الأحمر رغم كراهته التحريميّة في المذهب، وألَّف رسالة فيه سمَّاها: «تحفةُ الأكمل والهُمام المُصَدَّر لبيان جواز لبس الأحمر»، واستخدم نوعي هذا الاستنباط من اعتماد على أصل له: كالعمل بظواهر الأحاديث أو بنائه على أصول المذهب: كقوله هنا: «وللدليل القطعيِّ المثبت حلّه بقوله تعالى: ﴿خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾ [الأعراف:٣١]؛ لأنَّ المأمور بأخذه عامٌ، وحكم العام إجراؤه على عمومِه، كما هو مقرَّر»[١].

لكن مَن جاء بعده من علماء المذهب لم يقبلوا هذا الاستنباط منه وعلى رأسهم ابن عابدين لأسباب منها:

١. إنَّه خالف ما عليه عامّة كتب الحنفية من الكراهة التحريميّة فيه، قال ابن عابدين[٢]: «الذين اختاروا الكراهة الأكثر، فسقط بهذا ما قاله الشُّرُنْبُلاليّ في رسالته المشهورة في لبس الأحمر من جواز لبس الأحمر عن الأكمل وغيره».

٢. إنَّ ما استند له من أدلة لا تدلّ على المراد، من بينها: قطعيّة النص: ﴿خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾، قال ابن عابدين[٣]: «وليس في عبارته النصّ على لبس الأحمر بل لبس المعصفر».

٣. إنَّ حديثَ البَراء ﷺ: «كان النبيّ ﷺ مربوعاً، وقد رأيته في حلّة حمراء ما رأيت شيئاً أحسن منه»[٤] مؤوّل.

---

(١) ينظر: الشُّرُنْبُلاليّة١: ٣١٢.

(٢) في تنقيح الفتاوى الحامدية٢: ٣٢٤.

(٣) في تنقيح الفتاوى الحامدية٢: ٣٢٤.

(٤) في صحيح البخاري ٥: ٢١٩٨، وصحيح مسلم ٤: ١٨١٨.

قال ابن عابدين(١): «محمولٌ علىٰ أنَّ فيها خطوطاً حمراً وخضراً كما تأوّل ذلك أهل الحديث»، ويشهد للكراهة، ما ورد عن عبد الله بن عمرو ﵁ قال: «مرَّ علىٰ النبي ﷺ رجل عليه ثوبان أحمران فسلَّمَ عليه فلم يردّ عليه النبي ﷺ»(١).

٤. إنَّ استنباطه لا يقارن باستنباط أبي حنيفة الذي بلغ الدرجة العليا في الاجتهاد في عصور السلف والخيرية، قال ابنُ عابدين(٢): «وما نقله الشُّرُنْبُلاليّ عن العينيّ في استنباط الأحكام من جواز لبس الأحمر من الحديث الشريف، فذاك من حيث الاستنباط لا من حيث نقل المذهب».

٥. انتهاء مرحلة الاجتهاد بالاستنباط والانتقال بالاجتهاد لمراحل جديدة اقتضاها العلم، وشهد بها الاستقراء، قال قاضي خان(٣): «المفتي في زماننا من أصحابنا إذا استفتي في مسألةٍ وسُئِل عن واقعةٍ، إن كانت المسألة مرويةً عن أصحابنا في الرِّوايات الظّاهرة بلا خلاف بينهم فإنَّه يميلُ إليهم ويُفتي بقولهم ولا يخالفهم برأيه وإن كان مجتهداً متقناً؛ لأنَّ الظاهرَ أن يكون الحقّ مع أَصحابنا ولا يعدوهم واجتهاده لا يبلغ اجتهادهم، ولا ينظر إلىٰ قول مَن خالفهم ولا يقبل حجّته؛ لأنَّهم عرفوا الأدلة ومَيَّزوا بَيّن ما صَحّ وثبت وبين ضدّه». حيث اعتبر قاضي خان أنَّه حصل تحقيقٌ وتحريرٌ للاجتهاد بطريق الاستنباط بما فيه الكفاية فلا يعتبر الاجتهاد بهذه الطريقة، وهو يحكي حال أهل تلك الطبقة، ويخبر عن تلك المرحلة من الاجتهاد.

---

(١) في تنقيح الفتاوىٰ الحامدية٢: ٣٢٤.

(١) في سنن أبي داود ٢: ٤٥٠، وسنن الترمذي ٥: ١١٦، وحسنه، والمستدرك ٤: ٢١١، وصححه، والمعجم الأوسط ٢: ٩١.

(٢) في تنقيح الفتاوىٰ الحامدية٢: ٣٢٤.

(٣) في فتاواه١: ١.

وبالتالي لم يُعتبر هذا الاستنباط من الإمام الشرنبلالي، حيث قال ابنُ عابدين[(١)]: «على أنَّ الذي يجب على المقلِّد اتباعُ مذهب إمامه». لا اتباع مثل هذه الاجتهادات لعدم اعتبارها؛ لأنَّها كما رأيت ليست مبنيّة على أصل متين، وإنَّما اعتمد فيها على ظواهر الأحاديث في ذلك.

ويلاحظ أنَّ علماء مدرسة محدّثي الفقهاء من متأخري الحنفية: كإمامنا الشرنبلاليّ، وافقوا سير طبقة المجتهد المنتسب في اعتمادِهم أُصولاً للتَّرجيح مشوا عليها، ولكن هناك تفاوت ظاهر بينهم وبين هذه الطبقة في التمكّن من الأصول والفروع، يظهر فيها ضعف ترجيحاتهم بخلاف طبقة المنتسب، فإنَّ ترجيحَها من أقوى التَّرجيحات، وكذلك تخريجها وأصولُها التي اعتمدوها قويّةٌ بالمقارنة مع أصولِ الأئمة.

وأمّا هذه المدرسة المتأخرة فمدار أصولهم على أصول المحدّثين مع ضعفٍ ظاهر منهم لما يوردون من أحاديث في استدلالاتِهم يرجِّحون من خلالها.

فالأولى في حال الشرنبلاليّ أن يكون من المجتهدين في المذهب المعترف لهم بالوظائف الأُخرى على تفاوتٍ في حالهم فيها، وهذه طبقة أهل زمانه، وعدم مسايرتهم فيما يرجّحون فيه بالحديث، والله أعلم.

الوظيفةُ الثَّانية: التَّخريج:

على المعنى الأول السَّابق للتخريج وهو بيان مجمل كلام الإمام، وأبرز مَن قام به هم طبقة المجتهد المنتسب، وليست طبقة مترجمنا، إلا أنَّ له عملاً على هذه الوظيفة.

---

(١) في تنقيح الفتاوى الحامدية٢: ٣٢٤.

ولعلَّ منه: فهمه أنَّ التَّحريمةَ بالعربية، حيث قال: «التحريمة: كونها بلفظ العربية للقادر عليها في الصحيح»، وأيضا: «التحريمة: أن لا يكون بالبسملة». وأيضاً: «التحريمة: أن يأتي بالهاوي، وهو الألفُ في اللام الثانية، فإذا حذفه لم يصحّ»؛ لذلك لم يسلّم له في بعض المسائل فهمه لقول الإمام، قال اللكنوي[1]: «ما ذكرَ أنَّه لا يجوزُ أن يأتيَ بها إلا العاجزُ عن العربيَّةِ ليس مذهباً لأبي حنيفة ﷺ، بل هو مذهبُ صاحبيه، وأمَّا عندهُ فالقادرُ والعاجزُ سواء...».

فيمكن أن ندرج تحتها العديد من المسائل التي تصدر عن العالم في فهم كلام الإمام، وحمل كلامه على محمل معيّن، وأشهر طبقة اعتبرت في تفسير كلام المجتهد المطلق هي طبقة المجتهد المنتسب من علماء القرن الثالث والرابع، وإن كان هذا التفسير حاصل في جميع الطبقات، ولم أرغب في التوسع في هذا؛ لأنَّه مبحث واضح، وفيما ذكرته من مسائل إشارة لقيام إمامنا الشرنبلاليّ به، فيمكن أن يُسلَّم له ببعضها ولا يُسلَّم له بأخرى.

وأما المعنى الثاني للتخريج، وهو التفريع على أقوال الإمام وأئمّة المذهب، فهي لا غنى عنها في كلّ زمان ومكان، وقام بها إمامنا الشرنبلالي حيث خرّج مسائل عديدة جداً منها:

١. خرَّج النفساء على مسألة الجنب في غسل فمه وأنفه بعد موته، وإن كانت مسألة الجنب ليست بمسلّمة، قال الطحطاوي[2]: «هذا بحث للمصنِّف كما تفيده عبارته في الشرح قياساً لهما على الجنب للاشتراك في افتراض المضمضة والاستنشاق فيما بينهم، وقد علمت ردَّه في الجنب والكلام فيهما كالكلام فيه».

---

(١) في آكام النفائس ص٣٥-٤٤.

(٢) في حاشيته٢: ٢٠٤.

٢.خرّج من كانت آلته قصيرة على العنّين، «بحث فيه الشرنبلالي في «شرحه على الوهبانية» فقال: إنَّ هذا دون حال العنّين؛ لإمكان زوال عنّته فيصل إليها، وهو مستحيل هنا، فحكمه حكم المجبوب بجامع أنَّه لا يمكنه إدخال آلته القصيرة داخل الفرج، فالضرر الحاصلُ للمرأة به مساوٍ لضرر المجبوب، فلها طلب التفريق، وبهذا ظهر أنَّ انتفاء التفريق لا وجه له، وهو من «القنية» فلا يُسلَّم»[١]. لكنَّ ابن عابدين لم يقبل هذا التخريج، وبيَّن أنَّ المنقول في الكتب المعتمدة خلافه، حيث قال[٢]: «وقد علمت نقله هنا عن «المحيط» أيضاً فعدم تسليمه ممنوع».

٣.خرَّج وجوب التكبير للتشريق على المقيم المقتدي بمسافر، وتبعه الحصكفي فقال: «ويجب على مقيم اقتدى بمسافر»، قال ابنُ عابدين[٣]: «الظاهر أنَّه بحث لصاحب «الشرنبلالية»، حيث قال: « ...على هذا يجب على من اقتدى به من المقيمين؛ لوجدان الشرط في حقّهم» اهـ. ... لكن في حاشية أبي السعود عن الحموي ما نصّه: وفي «هداية الناطفي»: إذا كان الإمام في مصر من الأمصار فصلّى بالجماعة وخلفه أهل المصر فلا تكبير على واحدٍ منهم عند أبي حنيفة ﷺ، وعندهما عليهم التكبير، اهـ، والمرادُ الإمام المسافر، دلّ عليه سياق كلامه».

٤.خرَّج رجوع العدل على الراهن إن ضمن المستحقّ أكثر من الثمن في مسألة: المستحقُّ إذا ضمَّن العدل القيمة، فقد تكون القيمة أكثر من الثمن الذي أخذه العدل من المرتهن، فمَن يضمن تلك الزيادة؟ قال ابن عابدين[٤]: «ورأيت الشرنبلالي ذكر بحثاً: أنَّه ينبغي أن يرجع بالزيادة على الراهن اهـ. وذكر الشرنبلالي بحثاً آخر....».

---

(١) ينظر: منحة الخالق ٤: ١٣٣.

(٢) في منحة الخالق ٤: ١٣٣.

(٣) في رد المحتار ٢: ١٨٠.

(٤) في رد المحتار ٦: ٥٠٦.

٥.خرَّج لا حدّ بالعِرْقِ المُسْتَقْطَرِ من فضلات الخَمْر بلا سكر، ففي «قرّة عيون الأخيار»[1]: «أنّه مبنيٌّ على خلافِ المفتى به كما أفاده كلام القُهُستاني، تأمل».

وأطلت في هذه الوظيفة؛ تأكيداً على صدورها من الشرنبلالي، وأنَّها هي الطريقة المعتبرة في معرفة ما يجدّ من أحكام، عوضاً عن وظيفة الاستنباط التي كانت في مرحلة سابقة من أطوار الفقه، فهي الوظيفة التي يحيى بها الفقه في الواقع، والوصول إليها بعد كل هذا التنقيح لعلوم الفقه ممكن ومتيسر لمَن وفّقه الله تعالى.

والملاحظ من الأمثلة السابقة أنَّ بعض تخريجات الشرنبلالي لم يُسلَّم له بها، مما يدلّ على أنَّه لم يبلغ في هذه الوظيفة كمالها.

الوظيفة الثالثة: الترجيح والتصحيح:

ومرَّ معنا أنَّ هذه الوظيفة على وجهين، فهي بالوجه الأول الترجيح على مباني الأبواب وتحقّق أصولها، وهي متحقّقة في فقه إمامنا في مسائل عديدة كقوله: « (والعصبُ نجسٌ في الصحيح) من الرواية؛ لأنَّ فيه حياة بدليل التألم بقطعه، وقيل: طاهر؛ لأنَّه عظم غير صلب»، فاعتبر الإمام الشرنبلالي مبنى العلّة فيه وهي عدم الحياة، فاعتبر وجودها لتحقق الألم فيه بخلاف العظم، واعتبر أكثر العلماء عدم وجودها، وأنَّه أقرب للعظم من اللحم.

ولم يراعِ أصول الأبواب في مسائل كقوله: « (ويجب التَّأخير) عند أبي حنيفة رضي الله عنه (بالوعد بالثوب) على العاري (أو السِّقاء): كحبل أو دلو». فلم يلتفت الإمام الشرنبلالي للتفريق ما بين الماء والثوب والدلو، بحيث يجب في الماء، ولا يجب في غيره؛

---

(١) قرة عيون الأخبار٧: ٥.

لأنَّ الأصل في الماء الإباحة فيتعلّق به الوجوب، والأصل في غير الماء الحظر فلا يتعلق به الوجوب.

وكذلك في اعتماده لظاهر الرواية في مسألة رؤية الهلال في قوله: «لا فرق في ظاهر الرواية بين أهل المصر ومَن وَرَدَ من خارج المصر»، فعدم القبول لَمن كان في المصر مبنيٌّ على التهمة في رؤية الهلال، فرد مع توفر الأسباب حتى يرى الجمع، ولم تبق هذه التهمة موجودة لَمن يأتي من الخارج، فكان العمل على هذا، قال ابن عابدين[1]: «وهذا وإن كان خلاف ظاهر الرواية فينبغي ترجيحُه في زماننا تبعاً لهؤلاء الأئمة الكبار الذي هم من أهل الترجيح والاختيار».

وأيضاً: في مسألة تأمين المقتدي في السِّرية بالجماعة الكثيرة إن سمع من مقتدٍ آخر مثله، بأن كان مقتد مثله قريباً من الإمام يسمع قراءته فأمَّن ذلك المقتدي تأمين مثله القريب من الإمام فيؤمن؛ لأنَّ المناطَ العلم بتأمين الإمام، وليس هذا مقيّد بالجمعة والعيد، قال ابن عابدين[2]: «التقييدُ بالجمعة والعيد كما وقع في «الجوهرة» غير قيد، كما بحثه في الشرنبلالية بقوله: ينبغي أن لا يختص بهما بل الحكم في الجماعة الكثيرة كذلك».

والوجه الثاني: الترجيح بمراعاة قواعد رسم المفتي، وهو ظاهر فقه كتب إمامنا، ومنه قوله: « (و)يفسدها: (ظهور عورة مَن سبقه الحدث) في ظاهر الرواية، (ولو اضطر إليه) للطهارة: (ككشف المرأة ذراعها للوضوء)، أو عورته بعد سبق الحدث على الصحيح»، فهذا الاختيار مبناه على الضرورة، ولا بد منها، وإلا لم يصحّ حكم البناء أصلاً، فكيف تتوضأ المرأة بدون أن تكشف شيئاً من عورتها، والضرورة أهم قواعد رسم المفتي المعتبرة في الترجيح.

---

(١) في تنبيه الغافل ص٧٩.

(٢) في رد المحتار ١: ٤٩٣.

ولم يراعِ رسم المفتي في بعض المسائل كما في قوله: قال: « (والفأفأة والتمتمةِ واللَّثَغ)... لا يكون إماماً لغيره»، فَحَكَمَ ببطلان إمامتهم لعدم نظره للضرورة في هذا الباب التي راعاها أئمة التّرجيح في عدم إبطال صلاة المقتدي به.

فالشرنبلاليّ قام بهذه الوظيفة كعامّة مَن يشتغل في الفقه ويبلغ فيه درجة عالية، ولكن كما رأيت لم يقبل ترجيحه مطلقاً؛ لعدم مراعاته قواعد الرسم ومباني الأبواب دائماً، وذلك لانشغال إمامنا بالترجيح بطريقة غير معتبرة عند مدرسة الفقهاء، وهو التَّرجيح بظواهر الأحاديث وإن اعتمدتها مدرسة محدثي الفقهاء ممَّا تسبب في ضعفِ تصحيحهاتهم وترجيحاتِهم؛ لأنَّ مراعاةَ قواعد رسم المفتي ثابتةٌ بأدلّة قطعيّة، فعدم مراعاتها تماماً مخالفٌ لهذه النُّصوص القطعيّة، وجعل الفقه علماً نظرياً لا واقعياً، فلم يكن عند الفقيه خيار في التزامها.

والترجيحُ بأصول الأبواب، هي المعاني التي تَوصل لها المجتهد باستقرائه لما ورد في الباب من قرآن وآحاديث وآثار، وبالتالي هي معاني إما قطعيّة أو ظنيّة قويّة صادرة من مجتهد معتبر لا يقول بخلاف القرآن والسنة أبداً، فإن ترك ظاهر حديث فقد وافق ما هو أقوىٰ منه من معاني القرآن والأحاديث الأخرىٰ، فإهمال تأصيله للفقه في الترجيح، والتَّرجيح بظواهر الأحاديث بعيد عن الصّواب؛ ولذلك لم يلتفت له أئمتنا في مدرسة الفقهاء لإدراكهم هذا المعنىٰ، وغفلة محدّثي الفقهاء عن هذا جعلتهم يسلكون مسلك الترجيح بظواهر النصوص، وإمامنا الشرنبلاليّ كان من مدرسة محدّثي الفقهاء فرجَّح كثيراً بهذه الطريقة، ومن أمثلة ذلك:

١. قراءة الفاتحة في صلاة الجنازة بقصد القرآنية، قوله: «وجاز قراءةُ الفاتحة بقصد الثناء كذا نُصَّ عليه عندنا، وفي البُخاريِّ عن ابنِ عَبَّاس ﵄: «أنَّه صَلَّىٰ علىٰ جنازة

فقرأ بفاتحة الكتاب، وقال: لتعلموا أنَّه من السنّة»[١]، وصحَّحه التِّرْمِذِيّ، وقد قال أئمتنا: بأنَّ مراعاةَ الخلاف مستحبّة، وهي فرضٌ عند الشافعيِّ ﷺ، فلا يُمانع من قصد القرآنية بها؛ خروجاً من الخلاف وحقِّ الميت» »، وهذا خلاف المذهب من كراهة قراءتها؛ لأنَّ مبنى الصلاة على الدعاء، وقد وردت أحاديث تؤيد عدم القراءة في صلاة الجنازة.

٢.سنيّة مسح الرقبة في قوله: قال: « (و)يُسَنُّ (مسح الرقبة)؛ لأنَّه ﷺ «توضّأ وأَومأ بيديه من مُقَدَّمِ رأسه حتى بلغ بهما أَسفل عنقه من قِبَلِ قَفَاه»[١] »، حيث مال للحديث كما علَّل ، وهو ضعيف، فالأحاديث الواردة في المسح ضعيفة لا تقوى لأن يثبت منها السنيّة؛ لذلك مال أئمتنا إلى الاستحباب.

٣.جواز السنة القبلية والبعدية للجمعة بتسليمتين إن كان عذرٌ؛ لقوله ﷺ: (إذا صليتم بعد الجمعة فصلوا أربعاً، فإن عَجَّل بك شيءٌ فصل ركعتين في المسجد وركعتين إذا رجعت)[٢]، قال ابن عابدين[٣]: «وينبغي تقييدُه بعدمِ العذرِ للحديث المذكور آنفاً، كذا بحثه في «الشرنبلالية» ». وقال[٤]: «مؤيِّدٌ لما بحثه الشرنبلاليُّ من جوازها بتسليمتين لعذر».

(١) في صحيح البخاري ١: ٤٤٨، وفي لفظ: (شهدت ابن عبّاس ﷺ صلّى على جنازة فقرأ بفاتحة الكتاب فلما انصرف قلت له: أتقرأ بفاتحة الكتاب؟ قال: نعم يا ابن أخي سنّة وحقّ) في صحيح ابن حبان٧: ٣٤١.

(١) في معجم الطبراني الكبير١٩: ١٨٠.

(٢) في صحيح مسلم ٢: ٦٠٠.

(٣) في رد المحتار ٢: ١٣.

(٤) في رد المحتار٢: ١٦.

الوظيفة الرابعة: التمييز بين ظاهر الرواية وغيرها، وبين القوي والأقوى والضعيف:

وهي بالمعنى الأول في ظاهر الرواية وغيرها واضحٌ في فقه الإمام الشرنبلالي، حيث ألف متناً، والمتون عادة موضوعة لظاهر الرواية، ولكن يؤخذ عليه أنَّه أدرج فيه بعض روايات شاذّة، واعتبر أنَّ ظاهرَ الرِّواية شاذّ، ومنها:

١.اشتراطه طهارة موضع اليدين والرُّكبتين في السُّجود في قوله: « (و)منها طهارة موضع (اليدين والرُّكبتين) على الصَّحيح؛ لافتراض السُّجود على سبعةِ أعظم، واختاره الفقيهُ أبو الليث ﷺ، وأنكرَ ما قيل من عدمِ افتراضِ طهارةِ موضعِها؛ ولأنَّ روايةَ جواز الصلاة مع نجاسة موضع الكفّين والرُّكبتين شاذّة». فاعتبر ظاهر الرواية في عدم الاشتراط شاذّ.

٢.اعتباره الشفق الأحمر لانتهاء وقت الغروب، قال: « (و)أَوّلُ وقتِ (المغرب منه): أي غروب الشمس (إلى) قبيل (غروب الشفق الأحمر على المفتى به)، وهو رواية عن الإمام، وعليها الفتوى، وبها قالا؛ لقول ابن عمر ﷺ: «الشفق الحمرة»، وهو مرويٌّ عن أكابر الصحابة ﷺ، وعليه إطباق أَهل اللسان، ونُقِل رجوع الإمام إليه»، فعدَّ ظاهر الرواية وهو الشَّفق الأبيض قولاً مردوداً، مع أنَّ عليه عامّة المتون المعتبرة.

٣.اعتباره عدم الإشارة في التشهد لا أصل له في قوله: « (و)تُسَنُّ (الإشارةُ في الصَّحيح)؛ لأنَّه ﷺ: «رفع أصبعه السبابة، وقد أحناها شيئاً»[1]، ومَن قال: إنَّه لا يشير

---

(١) فعن نمير الخزاعي ﷺ، قال: (رأيت رسول الله ﷺ قاعداً في الصلاة واضعاً ذراعه اليمنى على فخذه اليمنى رافعاً أصبعه السبابة قد أحناها شيئاً وهو يدعو) في المجتبى ٣: ٣٩، وسنن النسائي الكبرى ١: ٣٧٧.

أصلاً فهو خلافُ الرواية والدراية»، مع أنَّها ظاهر الرواية، وبها أخذ عامّة المتون والكتب المعتمدة.

وهذا يؤثر بإنزال مرتبة متنِهِ إلىٰ درجة أقل من المتون المتقدّمة.

وأما تمييزه بين القوي والأقوىٰ والضعيف، فهو ظاهر في كتبه، ففي كلِّ صفحة من صفحاتها يصرَّح بالتصحيح والترجيح بين الأقوال، لكن في بعضِ المسائل لا يصيب في تعيين الأقوىٰ منها، ومنها:

١.جمع الإمام بين التَّسميع والتَّحميد في قوله: «فيجمع بين التسميع والتحميد (لو) كان (إماماً) هذا قولُهما، وهو روايةٌ عن الإمامِ رضي الله عنه اختارَها في «الحاوي القدسي»، وكان الفضليُّ والطحاويُّ وجماعةٌ من المتأخرين يَميلون إلىٰ الجمع، وهو قول أهل المدينة». قال ابنُ عابدين[1]: «لكن المتون علىٰ قول الإمام رضي الله عنه»، وهو عدم الجمع.

٢.اشتراطه نيّة الاستقبال في قوله: «والمرادُ منها بقعتَها لا البناء، حتىٰ لو نَوَىٰ بناء الكعبة لا يجوز إلاّ أن يُريدَ به جهةَ الكعبة، وإن نوىٰ المحراب لا يجوز». قال التمرتاشيّ والحصكفيّ[2]: «ونيّةُ استقبالِ القبلة ليست بشرط مطلقاً علىٰ الرَّاجح، فما قيل: لو نوىٰ بناء أو المقام أو محراب مسجده لم يجز مفرَّع علىٰ المرجوح».

٣.اعتباره لغسل فم وأنف الميت الجنب في قوله: « (ويُمَّسَحُ فمُه وأنفُه بخرقة، عليه عمل الناس، (إلا أن يكون جنباً) ». قال الطحطاوي[3]: «قد علمت ردَّه في الجنب والكلام فيه».

---

(١) في رد المحتار١ : ٤٩٧.

(٢) في التنوير والدر١ : ٤٢٥.

(٣) في حاشيته٢ : ٢٠٤.

وهذا يجعلنا بحاجة إلى التثبت والاحتياط في مسائل كتبه وعدم اعتبارها مطلقاً، ومثل هذا قليل فلا يسقط درجتها إلى أن تكون كتب غير معتبرة، والله أعلم.

الوظيفة الخامسة: التقريرُ والتطبيقُ في العمل والإفتاء والقضاء:

فهذه أقلُّ المراتب الاجتهاديّة، فهي بلا شَكٍّ حاصلةٌ لإمامنا، والنَّاظرُ في رسائلِهِ يرى مصداق هذا، فأكثرُها هي عبارةٌ عن أجوبةٍ لأسئلةٍ وردت إليه، مقرِّراً الحكمَ فيها في المذهب بما يتوافق مع فهم المسائل وتصويرها ومراعياً فيها قواعد رسم الإفتاء، ومنها:

١. قوله: «وإن خالفَه تصحيح الزَّيلعيّ فقد اتسع الأمر باختلاف التصحيح، فليرجع «للكنز»، فإنَّه واسع»، حيث جعل اختلاف الفقهاء في المذهب سبب في التوسعة على الناس، وهذا من أهم قواعد رسم الإفتاء.

٢. قوله: « العبرةُ في اختلاف الترجيح بما عليه الأكثر، وهم القائلون بالسقوط هنا، كما المراقي»، وهذه قاعدة مهمة في التعرف على الراجح.

٣. قوله: «ولا ننهى كسالى العوام عن صلاة الفجر وقت الطلوع؛ لأنَّهم قد يتركونها بالمرّة، والصحّة على قول مجتهدٍ أولى من الترك»، ومراعاة حال الناس لا بدّ منه للمفتي.

بعد هذا العرض المختصر والموجز للوظائف الاجتهادية التي قام بها الإمام الشرنبلالي، فإنَّه يتضح لنا الدرجة الاجتهاديّة التي وصل إليها.

فالوظيفةُ الأولى ـ وهي الاستنباط ـ وإن فعلها متأثراً باتجاه مدرسة محدّثي الفقهاء، فإنَّه غير مُسلَّم له لا من حيث تأصيل المذهب ولا أطوار الاجتهاد ولا الأهليّة له ؛ لذلك ذكر ابن عابدين[1] عن هذه الدرجة: «لأنَّ أحداً ليس من أهل الاجتهاد

---

(١) في رد المحتار ٥: ٤١٩.

في زماننا...». فينبغي الإعراض عن مسائله المستنبطة هكذا؛ لأنَّ تقليد المجتهد الأعظم من عصر السلف والخيرية صاحب الأصول المسطورة المشهورة مقدّم.

وأما الوظائف الأخرى فاجتهاده فيها مقبول، وينتبه فيه إلى ما كان ترجيحه بطريق الحديث وليس مراعٍ فيها قواعد الإفتاء وأصل ومبنى الباب، فهذه هي الطريقة المعتبرة عند أئمتنا الفقهاء؛ لأنَّ معاني الأحاديث والقرآن أصبحت مختصرة في أصول بنيت عليها الأبواب، مقرّةٌ من قبل المجتهد الأعظم، ووافقه عليها أئمة الاجتهاد في المذهب طوال التاريخ، وهو أولى من ترجيح لظاهر حديث معارض بغيره مما هو أقوى منه.

وفيما عدا ذلك نحتاج إلى التحقق من التزامه في ترجيحه وتصحيحه وتمييزه إلى تحقيق قواعد رسم المفتي وأصول الأبواب بملاحظة هل وافقه غيره بما يقرِّره.

وعلى كلٍّ فهو إمام كبير جداً، لقي قبولاً عجيباً؛ لشدّة إخلاصه وقوّة علمه، فكانت كتبُه محطَّ أنظار الفقهاء ممّن جاء بعده، فالحصكفيُّ يعتمد عليه كثيراً، وهذا يجعل اجتهاده في التخريج أو الترجيح أو التمييز مذكورٌ في كتب مَن جاء بعده، كما رأينا هذا في الصفحات الماضية، فما يكون من اجتهاده مجانباً للصواب نرى ردّهم عليه وعدم قبولهم له.

وبالتالي كتبه معتبرة إلا فيما ذكرنا، والأكمل قراءة ما فيها مع كتب غيره للتثبت أكثر، ومراجعة حاشية ابن عابدين مفيد جداً في ذلك، فهو شديد التتبعّ للإمام الشرنبلاليّ في كتبه.

إذن فهو مجتهد في المذهب بلغ مرتبة رفعية وإن لم يصل إلى كمالها، نحتاج إلى التثبت والتأكد من تخريجاته وترجيحاته وتميزاته بحيث يكون مَن جاء بعده وافقه عليها.

المبحث الثاني: تطبيقات في ترجيحات الشرنبلالي:

نعرض فيه مسائل في ترجيحان للشرنبلالي في «نور الإيصاح» و«مراقي الفلاح» على النحو الآتي:

المسألة (١)

اختياره سنيّة مسح الرَّقبة:

قال الشرنبلالي: « (و)يُسَنُّ (مسح الرقبة)؛ لأنَّه ﷺ «توضّأ وأَومأ بيديه من مُقَدَّمِ رأسه حتى بلغ بهما أَسفل عنقه من قِبَلِ قَفَاه»[1] ».

والمعتمد: استحباب مسح الرقبة، قال اللكنوي[2]: «وهو مخالفٌ لما عليه جمهور الحنفية، حيث قالوا: إنَّ مسح الرقبة مستحب، ويميل إليه كلام الكاشغري[3] ».

والسبب: ميله للحديث كما علَّل، وهو ضعيف، فالأحاديث الواردة في المسح ضعيفة لا تقوى لأن يثبت منها السنية؛ لذلك مال أئمتنا إلى الاستحباب لا إلى السُّنية؛ لعضدِ الآثار بعضُها بعضاً في إفادة الاستحباب لا غير، ومنها:

١. ما رواه طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده رضي الله عنه: (رأيت رسول الله ﷺ يمسح رأسه مرة واحدة حتى بلغ القَذَال)، وفي رواية: (أول القفا)[4].

٢. قال ﷺ: (مسح الرقبة أمان من الغُلّ ـ أي الطوق ـ يوم القيامة)[5].

---

(١) في معجم الطبراني الكبير١٩: ١٨٠.

(٢) في تحفة الطلبة في تحقيق مسح الرقبة ص٣٦.

(٣) في منية المصلي ص٦-٧.

(٤) في مسند أحمد ٣: ٤٨١، وسنن أبي داود ١: ٣٢، وشرح معاني الآثار ١: ٣٠، والمعجم الكبير ١٩: ١٨، والسنن الكبير للبيهقي ١: ٦٠، وتاريخ بغداد ٦: ١٦٩، وقد أثبت المجد ابن تيمية بهذا الحديث مسح الرقبة. والقَذَال: هو جماع مؤخِّر الرأس، كما في اللسان ٥: ٣٥٦١.

(٥) قال العراقي في تخريج أحاديث الإحياء ١: ١٥٩: سنده ضعيف. وقال القاري في الأسرار المرفوعة في

المسألة (٢)

اختياره لنقض وضوء نائم ارتفعت مقعدته ولم يسقط:

قال الشرنبلالي: «(و)ينقضُه (ارتفاع مقعدة) قاعد (نائم) على الأرض (قبل انتباهِهِ وإن لم يسقط) على الأرض (في الظاهر) من المذهب؛ لزوال المقعدة».

والمعتمد: صحَّح عامّةُ علماء المذهب النقض إن سقط ولم ينتبه، وتركوا ظاهر الرواية لعدم حصول الاسترخاء، قال الحصكفي[1]: «ولو نام قاعداً بتمايل فسقط إن انتبه حين سقط ـ أي عند إصابة الأرض بلا فصل ـ فلا نقض، وبه يفتى».

وقال ابنُ عابدين[2]: «وكذا قبل السقوط أو في حال السقوط، أمّا لو استقرّ ثمّ انتبه نقض؛ لأنَّه وجد النوم مضطجعاً، وفي «الخلاصة»: وبه يفتى، وقيل: إن ارتفعت مقعدته قبل انتباهه نقض وإن لم يسقط، وفي «الخانية»: عن شمس الأئمة الحلواني: أنَّه ظاهر المذهب، وعليه مشى في «نور الإيضاح»، قال في «شرح المنية»: والأول أَوْلى؛ لأنَّه لا يتمّ الاسترخاء بعد مزايلة المقعدة حيث انتبه فوراً».

والسَّبب: عدم بنائه للمسألة على أصل الباب، وهو الاسترخاء، فمتى وجد انتقض الوضوء، والتفاته إلى أنَّ ظاهر الرِّواية النَّقض، مع أنَّ من أسباب العدول عن ظاهر الرّواية هو مراعاة المرجحين لمباني الأبواب، ومعلوم أنَّ المعتبرَ في حقَّنا هو قول هؤلاء المجتهدين في المذهب، قال ابن عابدين[3]: «ولا يخفى أنّ ... أهل الترجيح هم أعلم بالمذهب منّا، فعلينا اتباع ما رجَّحوه، وما صحَّحوه كما لو أَفتونا في حياتهم».

الأخبار الموضوعة ص٤٣٤: سنده ضعيف. وتمام الكلام على الأحاديث في مسح الرقبة في تحفة الطلبة في تحقيق مسح الرقبة للكنوي بتحقيقي.

(١) في الدر المختار١: ١٤٢.

(٢) في رد المحتار١: ١٤٢.

(٣) في رد المحتار١: ١٩٢.

المسألة (٣)

اختياره لعدم نقض الوضوء بالنوم إلى مستندٍ لو أزيل لسقط:

قال الشرنبلالي: « (و)منها: (نومُ مُتمكِّن) من الأرض (ولو) كان (مستنداً إلى شيء): كحائطٍ وساريةٍ ووسادة بحيث (لو أُزيل) المستندُ إليه (سَقَطَ) الشخص فلا ينتقض وضوؤه (على الظَّاهر) من مذهب أبي حنيفة ﷺ (فيها)؛ ...لاستقراره بالأرض، فيأمن من خروج ناقض منه، رواه أبو يوسف عن أبي حنيفة، وهو الصحيح، وبه أخذ عامّة المشايخ، وقال القدوري: ينتقض، وهو مرويٌّ عن الطحاوي».

والمعتمد: اختلفوا في النقض بالنوم إن كان مستنداً إلى ما لو أزيل لسقط على قولين:

الأول: لا ينتقض: اختاره الحصكفي[1]، وصححه الكاساني[2]، وقال: وبه أخذ عامة المشايخ، وصحَّحه الزيلعي[3]، وقال: رواه أبو يوسف عن أبي حنيفة، وهذا إذا لم تكن مقعدتُه زائلةً عن الأرض، وإلا نقض اتفاقاً[4].

الثاني: ينتقض فيما لو أزيل لسقط، اختاره برهان الشريعة[5]، وصدر الشريعة[6] والحلبيّ[7]، والطحاويّ[8]،..

(١) في الدر المختار ١: ٩٥.

(٢) في البدائع ١: ٣١.

(٣) في التبيين١: ١٠.

(٤) ينظر: رد المحتار ١: ٩٦.

(٥) في الوقاية ص٨٩.

(٦) في النقاية ص٥.

(٧) في ملتقى الأبحر ص٣.

(٨) في مختصره ص١٩.

والقدوريّ[1]، والمرغينانيّ[2]، والموصليّ[3]، والبرهانيّ[4].

والسبب: اختياره ليسر القول الأول علىٰ المكلفين بخلاف القول الثاني، والخلاف في المؤثر في الاسترخاء هل هو ارتفاع المقعدة أو استناد الظهر، فاعتمد أنَّه ارتفاع المقعدة، كما هو المشهور في مسائل أخرىٰ، مع أنَّ القول الذي اختاره مصحّح ومشىٰ عليه بعض الكبار، ولكنَّ القول الثاني عليه عامة المتون المعتمدة؛ لما فيه من الاحتياط، ومعلوم أنَّ العبادات مبنية علىٰ الاحتياط، وما عليه المتون مقدم عليه غيره، قال ابن عابدين[5]: «متىٰ اختلف الترجيح رجح إطلاق المتون».

وتصحيح الإمام الشُّرُنْبُلاليّ للقول الأوّل لا نكارة فيه؛ لأنَّه قول معتبر قوي، لكنَّ نفيه للقول الثاني رغم أنَّه علىٰ هذه الدرجة من الاعتبار، وجعله مجرد رواية عن الطحاوي، وقال بها القُدُوري، عجيب جداً، والله الموفق.

* * *

---

(١) في مختصره ص٢.

(٢) في الهداية ص١٥.

(٣) في الاختيار ص١٦-١٧.

(٤) في المحيط ص١٤٤.

(٥) في رد المحتار ١: ٤٨٩

المسألة (٤)

اختياره عدم سقوط غسل الجنابة والحيض بالإسلام:

قال الشرنبلالي: «(و)يفترضُ الغُسل بالموجبات (لو حصلت الأشياء المذكورة قبل الإسلام في الأصحّ)».

والمعتمد: اختلفوا في سقوطِ غسل الجنابة والحيض بالإسلام على قولين:

الأوّل: عدم سقوط غسل الجنابة والحيض بالإسلام، اختاره الشُّرُنْبُلاليّ والرَّازيّ[1]، وأيّده اللَّكنويّ[2].

الثاني: سقوط غسل الحيض دون الجنابة، اختاره صدر الشريعة[3] تبعاً للسَّرَخْسِيّ في «شرح السير الكبير» وصاحب «الذخيرة» وقاضي خان وغيرهم.

والسبب: عدم التفاته إلى الفرقِ بين الحيض والجنابة، وهو أنَّ الحيض ينتهي بانقطاع الدم، فهو أمرٌ محسوس، بخلاف الجنابة فهي أمرٌ معنوي، متعلّق بحدث حكمي، وبالتالي لا يتوقف إلا بالغسل، وهذا ما بنى عليه أصحاب القول الثاني في التفريق بينهما.

* * *

---

(١) في تحفة الملوك ص٣١.

(٢) في عمدة الرعاية١: ٨٢.

(٣) في شرح الوقاية٢: ٤٢.

المسألة (٥)

اختياره افتراض غسل ثقب غير منضم: قال الشرنبلالي: «(و)يفترضُ غسلُ (ثقبٍ غيرِ منضم)؛ لعدم الحرج».

والمعتمد: قال الشلبي[1]: «وما يعسر كثقب القرط... لا يجب إيصال الماء إليه».

والسبب: لم ير حرجاً فيه، بخلاف مَن قال: بعدم الغسل حيث رأىٰ فيه حرجاً وتكلّف، وهو مضموم فيأخذ حكم الداخل.

* * *

(١) في حاشية الشلبي ١: ١٣.

المسألة (٦)

اختياره الغسل في عرفة بعد الزوال:

قال الشرنبلالي: « (و)يُسَنُّ الاغتسال (للحاجّ) لا لغيرهم، ويفعلُه الحاجُّ (في عرفةَ) لا خارجها، ويكون فعله (بعد الزوال)؛ لفضل زمان الوقوف».

والمعتمد: قال التُّمُرتاشيّ[1]: «ثمّ ذهب إلى الموقف بغسل سنة»، وعلَّق عليه ابن عابدين[2]: «قال القُهُستانيّ: أي جمع بين الصلاتين وذهب إليه حال كونه مغتسلاً في وقت الجمع والذهاب»، ويؤيده في أنَّ الغسل قبل الزوال ما قال الكاساني[3]: «غسل يوم عرفة؛ لأجل يوم عرفة أو لأجل الوقوف فيجوز أن يكون على الاختلاف في غسل يوم الجمعة».

والسبب: اعتباره لفضل زمان بعد الزوال في حقّ الاغتسال، ولم يعتبرها غيره علّة للبناء، وإنّما المبنى على النظافة والطهارة لهذا المقام العظيم، وهذا يكون قبل الذَّهاب إليه، حتى لا يفوت جزء منه بغير طهارةٍ كاملةٍ، ولأنَّ محلَّ ما بعد الزَّوال الصّلاة والدعاء لا الاغتسال، والله أعلم.

* * *

---

(١) في تنوير الأبصار ١: ٥٠٦.

(٢) في رد المحتار ١: ٥٠٦.

(٣) في البدائع ١: ١٥١.

المسألة (٧)

اختياره عدم ركنية الضرب في التيمم:

قال الشرنبلالي: « (وركناه: مسح اليدين والوجه) لم يقل ضربتان؛ لما علمته من الخلاف من كون الضرب من مسمَّىٰ التيمُّم».

والمعتمد: صرح بأنَّ الضرب ركن التيمم عامة علماء المذهب كالكاساني[1] والنَّسفيُّ والزَّيلعيُّ[2] وغيرهم.

والسَّبب: أنَّ الضرب خارجٌ عن مُسمّىٰ التيمُّم؛ إذ أنَّه يتحقَّق بالمسح، ولكنَّ المرجحون اعتبروا أنَّه فعلٌ لازم لتحقيقِ التيمُّم ابتداءً، وبالتَّالي لا يعتبر التيمُّم ما لم يوجد فيه؛ لأنَّنا أمرنا بالتيمُّم فهو داخل ضمناً في الأمر، والله أعلم.

* * *

(١) في البدائع ١: ٤٥.

(٢) في الكنز والتبيين ١: ٣٩.

المسألة (٨)

اختياره وجوب تأخير الصلاة إن وُعِد بالثَّوب أو السِّقاء:

قال الشرنبلالي: « (ويجب التَّأخير) عند أبي حنيفة (بالوعد بالثوب) على العاري (أو السِّقاء): كحبل أو دلو».

والمعتمد: تبع الشرنبلاليّ فيه صاحب «البرهان»، والذي في عامة المعتبرات: كـ«الخانية»، و«الفتح»، و«منية المصلّي» وشرحيها، و«السراج»، و«البحر»، وعزاه في «الخلاصة» إلى «الأصل» أنَّ التأخير مندوب، وعلى ذلك إن لم ينتظر فصلّى كذلك أوّل الوقت جاز[1]، قال الطحطاوي: «وهو الذي يقتضيه التأصيل الآتي».

وقال ابن عابدين[2]: «وجوب انتظار الدلو قولهما، وعنده: لا يجب بل يستحبّ أن ينتظر إلى آخر الوقت، فإن خاف فوت الوقت تيمّم وصلّى، وعلى هذا لو كان مع رفيقه ثوب وهو عريان فقال: انتظر حتى أُصلي وأدفعه إليك، وأجمعوا أنَّه إذا قال: أَبحتُ لك مالي لتحجّ به أنَّه لا يجب عليه الحجّ، وأجمعوا أنَّه في الماء ينتظر وإن خرج الوقت، ومنشأ الخلاف أنَّ القدرة على ما سوى الماء هل تثبت بالإباحة؟ فعنده: لا، وعندهما: نعم، كذا في «الفيض» و«الفتح» و«التتارخانية» وغيرها، وجزم في «المنية» بقول الإمام، وظاهر كلامهم ترجيحه، وفي «الحلبة»: والفرق للإمام أنَّ الأصل في الماء الإباحة والحظر فيه عارض، فيتعلّق الوجوب بالقدرة الثابتة بالإباحة، ولا كذلك ما سواه، فلا يثبت إلا بالملك كما في الحجّ».

والسبب: عدم التفاته للتفريق ما بين الماء والثوب والدلو، بحيث يجب في الماء ولا يجب في غيره؛ لأنَّ الأصل في الماء الإباحة فيتعلّق به الوجوب، والأصل في غير الماء الحظر فلا يتعلق به الوجوب.

---

(١) ينظر: حاشية الطحطاوي١: ١٨٠.

(٢) في رد المحتار١: ٢٥٢.

المسألة (٩)

اختياره عدم طهارة ذكاة المجوسي:

قال الشرنبلالي: «(وتُطَهِّرُ الذكاة الشرعيّة)، خرج بها ذبحُ المجوسيِّ شيئاً».

والمعتمد: صحَّح الزاهدي[1]: طهارة ذبيحة المجوسي، وأقرّه ابنُ نُجيم[2].

والسبب: اشترط فيها ما يشترط في الذكاة التي تؤكل بأن يكون الذابح مسلماً، والبحث هنا متعلّقٌ بطهارة اللحم لا غير، فيتساهل في الشروط فيه طالما تحقَّق إخراج الدم بطريقة شرعية، والله أعلم.

* * *

---

(١) في القنية ق١١/أ

(٢) في البحر١: ١٠٩.

المسألة (١٠)

اختياره نجاسة العصب:

قال الشرنبلالي: « (والعصبُ نجسٌ في الصحيح) من الرواية؛ لأنَّ فيه حياة بدليل التألم بقطعه، وقيل: طاهر؛ لأنَّه عظم غير صلب».

والمعتمد: اختارت طهارته أصحاب المتون: كبرهان الأئمة[١]، والتمرتاشي[٢]، والقدوري وصاحب «الدرر» وغيرها، قال الحصكفي[٣]: «هو المشهور»، قال ابن عابدين[٤]: « بل ذكر في «البدائع» وتبعه في «الفتح» أنَّه لا خلاف فيه، لكن تعقبه في «البحر» بأنَّه في «غاية البيان» ذكر في روايتين: إحداهما: أنَّه طاهر؛ لأنَّه عظم، والأخرى: أنَّه نجس؛ لأنَّ فيه حياة، والحس يقع فيه، وصحَّح في «السراج» الثانية».

والسبب: اعتبار مبنى العلّة فيه وهي عدم الحياة، فاعتبر وجودها لتحقق الألم فيه بخلاف العظم، واعتبر الأكثر عدم وجودها وأنّه أقرب للعظم من اللحم، والله أعلم.

* * *

---

(١) في الوقاية ١: ٥١.

(٢) في التنوير ١: ٢٠٦.

(٣) في الدر المختار ١: ٢٠٦.

(٤) في رد المحتار ١: ٢٠٦.

المسألة (١١)

اختياره انتهاء وقت المغرب بالشفق الأحمر:

قال الشرنبلالي: «(و)أَوّلُ وقتِ (المغرب منه): أي غروب الشمس (إلى) قبيل (غروب الشفق الأحمر على المفتى به)، وهو رواية عن الإمام، وعليها الفتوى، وبها قالا لقول ابن عمر ﵄: «الشفق الحمرة»، وهو مرويٌّ عن أكابر الصحابة ﵃، وعليه إطباق أَهل اللسان، ونُقِل رجوع الإمام إليه».

والمعتمد: اختلفوا في انتهاء وقت المغرب على أقوال:

الأول: الشفق هو الأحمر، وهو قول الصاحبين، قال برهان الأئمة[١]: وبه يفتى، وقال الحصكفي[٢]: هو المذهب.

وقال العينيّ[٣] والطرابلسي[٤]: وعليه الفتوى، وقال الحدادي[٥]: قولُهما أوسع للناس وقوله أَحوط، واختاره علاء الدين عابدين[٦].

والثاني: الشَّفَقُ هو البياض، وهو قول أبي حنيفة، وهو رقيقُ الحمرة فلا يتأخر عن الحمرة إلا قليلاً قدر ما يتأخر طلوعُ الحمرة عن البياض في الفجر؛ وهذا لأنَّ العشاءَ تقع بمحض الليل فلا تدخل ما دام البياض باقياً؛ لأَنَّه من أثرِ النّهار؛ ولهذا يخرج بطلوع البياض المعترض من الفجر.

---

(١) في الوقاية ١: ١٠٥.

(٢) في الدر المنتقى ١: ٧٠، والدر المختار ١: ٢٤١

(٣) في رمز الحقائق ١: ٢٩.

(٤) في المواهب ق١٩/ أ.

(٥) في الجوهرة النيرة ١: ٤١.

(٦) في الهديةِ العلائية ص٥٤.

واختار قوله النَّسفيّ[١]، والحلبي[٢]، وملا خسرو[٣] وابن الهمام[٤]، وابن نُجيم[٥]، والطَّحاويّ[٦].

الثالث: من المشايخ من قال: ينبغي أن يؤخذ بقولهما في الصيف وبقوله في الشتاء[٧].

والسبب: هو ما علّل به أنَّه منقول عن ابن عمر رضي الله عنه، وعليه الصحابة رضي الله عنهم، وبه قال أهل اللغة، ورجع إليه الإمام، وكلُّ ما علل به ردَّه ابن قلطوبُغا، وأنَّه غير دقيق، وغير ثابت عن كل هؤلاء، مع أنَّ ما اختاره وهو قول الصاحبين معتبر رجحه جمع كبير من الفحول، لكن لا يرتقي لدرجة قول الإمام في الترجيح والاعتبار والاعتماد، والله أعلم.

* * *

---

(١) في الكنز ص٩.

(٢) في الملتقى ص١٠.

(٣) في الغرر ١: ٥١.

(٤) في الفتح ١: ١٩٦.

(٥) في البحر ١: ٢٥٨-٢٥٩.

(٦) في مختصره ص٢٣.

(٧) ينظر: الدر المنتقى ١: ٧١، ومنتهى النقاية ١: ١٠٧.

المسألة (١٢)

اختياره اشتراط طهارة موضع اليدين والركبتين في السجود:

قال الشرنبلالي: «(و)منها طهارة موضع (اليدين والرُّكبتين) على الصَّحيح؛ لافتراض السُّجود على سبعةِ أعظم، واختاره الفقيهُ أبو الليث، وأنكرَ ما قيل من عدمِ افتراضِ طهارةِ موضعِها؛ ولأنَّ روايةَ جواز الصلاة مع نجاسة موضع الكفّين والرُّكبتين شاذّة».

والمعتمد: وقال الشرنبلالي[1] أيضاً: «طهارة موضع اليدين والركبتين على اختيار أبي الليث، وتصحيحه في «العيون»، و«عمدة الفتاوى»، والحكم بجواز الصلاة بدون وضعهما ينكره أبو الليث».

وهذا مخالفٌ لما اعتمدته عامة الكتب من عدم الاشتراط للطهارة، قال الكاساني[2]: «إن كانت النجاسةُ في موضعِ اليدين والركبتين تجوز عند أصحابنا الثلاثة؛ لأنَّ وضع اليدين والركبتين ليس بركن، ولهذا لو أمكنه السجود بدون الوضع يجزئه، فيجعل كأنَّه لم يضع أصلاً، ولو ترك الوضع جازت صلاته، فهاهنا أولى، وهكذا نقول فيما إذا كانت النجاسة على موضع القيام: إنَّ ذلك ملحق بالعدم، غير أنَّ القيامَ ركنٌ من أركان الصلاة، فلا يثبت الجواز بدونه».

وقال السَّرَخْسيُّ[3]: إن كانت النَّجاسة في موضعِ الكفين أو الرُّكبتين جازت صلاتُه عندنا، وقال زُفر: لا تجزئه، ومثله في «كشف الأسرار»[4]، وغيرها من المعتبرات النعمانية.

---

(١) في الشرنبلالية ١: ٥٨.

(٢) في البدائع١: ٨٢.

(٣) في المبسوط ١: ٢٠٤.

(٤) كشف الأسرار٢: ٤٨٩.

والسبب: لعلّ الشُّرُنبلاليّ استند إلى كلام ابن الهُمام والحلبي، قال ابنُ الهمام[1]: «والمعتبر في طهارة المكان موضع القدم رواية واحدة، وموضع السجود في أصحّ الروايتين عن أبي حنيفة، وهو قولهما، ولا يجب طهارة موضع الركبتين واليدين؛ لأنَّ وضعها ليس فرضاً عندهم.

لكن في «الخانية»: وكذا لو كانت النجاسة في موضع السجود أو موضع الركبتين أو اليدين: يعني تجمع وتمنع، فإنَّه قدم هذين اللفظين حكماً لما إذا كانت النجاسة تحت كل قدم أقل من درهم، ولو جمعت صارت أكثر من درهم، قال: ولا يجعل كأنَّه لم يضع العضو على النجاسة، وهذا كما لو صلى رافعاً إحدى قدميه جازت صلاته، ولو وضع القدم على النجاسة لا يجوز، ولا يجعل كأنَّه لم يضع». انتهى لفظه.

وهو يفيد أنَّ عدم اشتراط طهارة مكان اليدين والركبتين هو إذا لم يضعهما، أما إن وضعهما اشترطت، فليحفظ هذا.

وقال الحلبيّ: فعُلِم أنَّه لا فرق بين الركبتين واليدين وبين موضع السجود والقدمين في أنَّ النجاسةَ المانعةُ في مواضعها مفسدةٌ للصلاة وهو الصحيح؛ لأنَّ اتصالَ العضو بالنجاسة بمنزلة حملها وإن كان وضع ذلك العضو ليس بفرض[2].

والذي يظهر لي بعد استناد الشُّرنبلاليّ لهؤلاء العلماء وعلى رأسهم أبي الليث السمرقنديّ، اعتمد على حديث السجود على سبعة أعظم، وبالتَّالي اشترط الطَّهارة لليدين والرُّكبتين، بخلاف أهل التَّرجيح بنوا المسألة على أصلِ الإمام من اعتبارِ الخاصِّ لا يلحقه البيان، والسُّجود خاصٌّ لا يحتاج للبيان من السنة أو غيرها، وهو متحقق في اللغة بوضع السجدة، وما زاد عليها يكون أقل مرتبة منها بأن يعتبر فيه

---

(١) في فتح القدير ١: ١٩١.

(٢) ينظر: حاشية الطحطاوي ١: ٢٩٢.

الوجوب والسنية، وطالما أنَّ السجود يتحقق بالجبهة فهو الذي يشترط له الطهارة لا غير؛ لأنَّ وضع غير الجبهة مسنون.

وما يؤخذ على الإمام الشرنبلالي هو ترجيحه لقولٍ شاذٍ ضعيفٍ، وعدُّه للقول المعتمد المشهور شاذّاً، والله أعلم.

* * *

المسألة (١٣)

اختياره سنيّة البسملة في كل ركعة:

قال الشرنبلالي: «(و)تسنُّ (التسميةُ أوّل كلِّ ركعة) قبل الفاتحة؛ لأنَّه ﷺ «كان يفتتح صلاته ببسم الله الرحمن الرحيم»[1]، والقول بوجوبها ضعيف وإن صحّ؛ لعدم ثبوت المواظبة عليها[2]».

والمعتمد: قال اللكنويّ[3]: «روى الحسن عن أبي حنيفة: أنَّ المصلّي يأتي بها في أوّل الصلاة ثم لا يعيد. وروى المعلي عن أبي يوسف عن أبي حنيفة: أنَّه يأتي بها في كلّ ركعة وهو قول أبي يوسف، وروى ابن حازم نحوه عن محمد أيضاً، وهو الأحوط؛ لأنَّ العلماءَ اختلفوا في أنَّ التسميةَ من الفاتحة أم لا، وعليه إعادة الفاتحة في كلّ ركعة، فكان عليه إعادة التسمية أيضاً، كذا في «الذخيرة»».

والسبب: مساواته بين أوَّل ركعةٍ وغيرها في حقِّ التَّسمية؛ لعموم الأحاديث الواردة في بداية الفاتحة، وتفريق أئمة المذهب أنَّ تكرر الفاتحة في الصلاة يجعل البسملة فيما بعد الركعة الأولى أقل رتبة فتنزل إلى الاستحباب، والله أعلم.

* * *

---

(١) في سنن الترمذي ر٢٢٨، وسندُه ضعيف كما في إحكام القنطرة، لكنَّها ثابتةٌ في أحاديث أخرى صحيحة منها: عن نعيم، قال: (صليت خلف أبي هريرة ﷺ فقرأ بسم الله، ثم قرأ بأم القرآن، فلما سَلَّم، قال: والذي نفسي بيده إني لأشبهكم صلاة برسول الله ﷺ) في شرح معاني الآثار١: ١٩٩، وصحيح ابن خزيمة١: ٢٥١، والمستدرك١: ٣٥٧، وصحيح ابن حبان ٥: ١٠٠، وتمام أحاديث البسملة في إحكام القنطرة بأحكام البسملة للكنوي بتحقيقي.

(٢) رد اللكنوي في إحكام القنطرة ص١٦٧-١٦٨ على المصنف هاهنا، فقال: وفيه ما فيه، فإنَّ المواظبة عليها معلومة من ضمّ بعض الأحاديث الواردة فيها إلى بعض...

(٣) في إحكام القنطرة ص ١٧٢.

المسألة (١٤)

اختياره سنية الإشارة في التشهّد:

قال الشرنبلالي: « (و)تُسَنُّ (الإشارةُ في الصَّحيح)؛ لأَنَّه ﷺ «رفع أصبعه السبابة، وقد أحناها شيئاً»، ومَن قال: إنَّه لا يشير أصلاً فهو خلافُ الرواية والدراية».

والمعتمد: اختلفوا فيها على أقوال منها:

الأول: الإشارة مع البسط بدون العقد، صححه الطرابلسي[١] والرازي[٢] الحصكفي[٣]؛ فعن ابن الزبير رضي الله عنه: «أنَّه ذكر أنَّ النبي ﷺ كان يشير بإصبعه إذا دعا ولا يحركها»[٤].

الثاني: وضع يديه على فخذيه حالة التشهد موجهاً أصابعه نحو القبلة بدون إشارة، هذا اختيار برهان الأئمة[٥]، والطحاوي[٦]، والقدوري[٧]، والمرغيناني[٨]، والنسفي[١]، والحلبي[٢]،......................................

---

(١) في المواهب ق٢٦/ أ.

(٢) في تحفة الملوك ص٧٥.

(٣) في الدر المختار ١: ٣٤١-٣٤٢، والدر المنتقى ١: ١٠٠.

(٤) في مسند أبي عوانة ١: ٥٣٩،وسنن أبي داود ١: ٢٦٠، وسنن النسائي الكبرى ١: ٣٧٦، والمجتبى ٣: ٣٧.

(٥) في الوقاية ص١٤٩.

(٦) في مختصره ص٢٧.

(٧) في مختصره ص١٠.

(٨) في الهداية ص٥١.

(١) في الكنز ص١١-١٢.

(٢) في الملتقى ص١٤.

والموصلي[1]، والبزازيّ[2]، وملا خسرو[3]، وقال التُّمرتاشيّ[4]: «وعليه الفتوىٰ».

والسبب: هو ما علل به من ذِكر حديث فيه الإشارة، والقول الثاني مبني علىٰ العمل المتوارث في مدرسة الكوفة، ولأنَّ فيه تأييد لمبنىٰ الصلاة من الخشوع وعدم الانشغال بما يضيعه من حركات.

وعلىٰ كل ما اختاره الشرنبلالي قول معتبر مصحّح، ولكنَّ الغريب هو نفيه للقول المعتمد الذي عليه جماهير أئمة المذهب من عدم الإشارة، وعدّه خلاف الرواية والدراية، مع أنَّ روايته أقوىٰ رواية، ودراية كذلك، والله أعلم.

* * *

---

(١) في المختار ١: ٧٠.

(٢) في الفتاوىٰ البزازية ١: ٢٦.

(٣) في غرر الأحكام ١: ٧٤.

(٤) في التنوير ١: ٣٤١.

المسألة (١٥)

اختياره لعدم صحة الشُّروع في الصَّلاة بغير العربية:

قال الشرنبلالي: « (و)يصحُّ الشروعُ أيضاً: (بالفارسية) وغيرِها من الألسن (إن عجز عن العربية وإن قدرَ لا يصحّ شروعه بالفارسية) ونحوها، (ولا قراءته بها في الأصحّ) من قولي الإمامِ الأعظم موافقة لهما؛ لأنَّ القرآنَ اسمٌ للنظم والمعنى جميعاً».

والمعتمد: قال الطحطاوي[1]: «الصحيحُ أنَّه يصحّ الشروع عنده بغير العربية ولو كان قادراً عليها مع الكراهة التحريمية للقادر؛ لأنَّ الشروعَ يتعلّق بالذكر الخالص، وهو يحصل بكلِّ لسان».

والسبب: لعله أنَّ النبيّ ﷺ كان شروعه بالعربية وكذلك صحابته الكرام ﵃، ولكنَّ اللكنوي حقق في كتاب خاصّ في هذا الموضوع، أنَّ هذا الظاهر لا يدل على أكثر من السنية، فقال[2]: «إن كانت الأحاديثُ دالَّةً على اختصاصِهِ بالعربيِّ اختصاصاً بالغاً إلى حدِّ الاشتراط، فالآيةُ معرَّاةٌ عن هذا الاشتراط، ولا تصلحُ أخبار الآحادِ ناسخةً لحكمِ الكتاب، ولا مُقيِّدةً لإطلاقِ ما في الباب».

* * *

---

(١) حاشيته على المراقي ١: ٣٨١.

(٢) في آكام النفائس ص٣٥-٤٤.

المسألة (١٦)

اختياره الجمع بين التسميع والتحميد للإمام:

قال الشُّرنبلالي: «فيجمع بين التسميع والتحميد (لو) كان (إماماً) هذا قولُهما، وهو روايةٌ عن الإمامِ اختارَها في «الحاوي القدسي»، وكان الفضليُّ والطحاويُّ وجماعةٌ من المتأخرين يَميلون إلى الجمع، وهو قول أهل المدينة».

والمعتمد: قال ابن عابدين[1]: «لكنَّ المتون على قول الإمام»، وهو عدم الجمع.

والسبب: لعله لكثرة ما اشتمل عليه من الذكر في حق الإمام، فلم يرغب في تفويته عليه، وهو قول لعلماء من مذهبنا، وقول لأهل المدينة، لكن الحديث صريح[2] في القسمة، وهو الموافق لقول الإمام، فكان أولى.

* * *

(١) في رد المحتار ١: ٤٩٧.

(٢) فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال ﷺ: (وإذا قال: سمع الله لمن حمد، فقولوا: ربنا لك الحمد...) في صحيح مسلم ١: ٣٠٣، وصحيح البخاري ١: ٢٥٣، فقسم ﷺ بين ما يقول الإمام والمأموم، والقسمة تنافي الشركة، ويجمع بينهما المنفرد؛ لأنَّه إمام نفسه فيسمع، وليس معه أحد يأتم به، فيحمد. ينظر: فتح باب العناية ١: ٢٥٥، وحاشية الطحطاوي ص٢٦٢.

المسألة (١٧)

اختياره بطلان صلاة المقتدي خلف الألثغ:

قال الشرنبلالي: قال: «(والفأفأةِ) بتكرار الفاء، (والتمتمةِ) بتكرار التاء، فلا يتكلّم إلاّ به، (واللّثَغ) ـ بالثاء المثلثة والتحريك ـ وهو واللُّثْغة ـ بضمٌّ اللام وسكون الثاء ـ تحرّك اللسان من السين إلى
الثاء، ومن الرّاء إلى الغين ونحوه، لا يكون إماماً لغيره».

والمعتمد: صحّح الحَصْكَفي[1] ما قاله الشرنبلالي، لكن قال ابن عابدين[2]: «أي خلافاً لما في «الخلاصة» عن الفضلي من أنّها جائزة؛ لأنَّ ما يقوله صار لغةً له، ومثله في «التتارخانية»، وفي «الظهيرية»: وإمامة الألثغ لغيره تجوز، وقيل: لا، ونحوه في «الخانية» عن الفضلي، وظاهرُه اعتمادُهم الصحّة، وكذا اعتمدها صاحبُ «الحَلْبة»، قال: لِما أطلقه غير واحد من المشايخ من أنَّه ينبغي له أن لا يؤم غيره، ولِما في «خزانة الأكمل»: وتُكره إمامة الفأفاء».

والسبب: عدم نظره للضرورة في هذا الباب التي راعاها أئمة الترجيح في عدم إبطال صلاة المقتدي به.

* * *

(١) في الدر المختار١ : ٨٥١.

(٢) في رَدّ المحتار١ : ٥٨٢.

المسألة (١٩)

اختياره لصحّة بناء مَن سبقه الحدث إن كشف عورته للضرورة:

قال الشرنبلالي: « (و)يفسدها: (ظهور عورة مَن سبقه الحدث) في ظاهر الرواية، (ولو اضطر إليه) للطهارة: (ككشف المرأة ذراعها للوضوء)، أو عورته بعد سبق الحدث على الصحيح».

والمعتمد: قال ملا خسرو[1]: «ويمنعُ البناء: ظهورُ العورة في الاستنجاء إلاّ أن يضطر، وكذا ظهور عورة المرأة في الاستنجاء يمنع البناء إلا أن تضطر أيضاً» وعلَّقَ عليه الشرنبلالي[2]: «هذا الاستثناء قول أبي عليّ النسفيّ، وقال قاضي خان: هو الصحيح، وفرَّق بينه وبين ما لو كشفت العورة في الصلاة ابتداءً.

ويخالفه ما نقله في «البحر»: لو كشف عورته للاستنجاء بطلت صلاته في ظاهر المذهب، وكذا إذا كشفت المرأةُ ذراعيها للوضوء وهو الصحيح، وفي «الظهيرية»: عن أبي علي النسفي: أنَّه إذا لم يجد منه بُدّاً لم تفسد، وكذا المرأة إذا احتاجت إلى البناء لها أن تكشف عورتها وأعضاءها في الوضوء وتغسل إذا لم تجد بُدّاً من ذلك، اهـ، ومثله في الفتح من غير ذكر تصحيح لقول أبي علي، وعلمت تصحيح قاضي خان له».

والسَّبب: هذا الاختيار مبناه على الضرورة، ولا بد منها، وإلا لم يصحّ حكم البناء أصلاً، فكيف تتوضأ المرأة بدون أن تكشف شيئاً من عورتها.

* * *

---

(١) في درر الحكام ١: ٩٧.

(٢) في الشرنبلالية ١: ٩٧.

المسألة (٢٠)

اختياره صحّة الصلاة مع قتل حية بضربات وانحراف عن القبلة:

قال الشرنبلالي: « (و)لا يُكره (قتلُ حَيَّةٍ وعقربٍ خاف) المُصلّي (أذاهما)[١]: أي الحَيّة والعقرب، (ولو) قتلهما (بضرباتٍ وانحرافٍ عن القبلةِ في الأظهر)، قَيَّدَ بخوف الأذىٰ؛ لأَنَّه مع الأمنِ يُكره العملُ الكثير».

والمعتمد: قال السَّرَخْسيّ[٢]: «لأَنَّه رُخص للمصلِّي أن يدرأَ عن نفسِه ما يشغله عن صلاته، وهذا من جملةِ ذاك، وقيل: هذا إذا أَمكنه قتلُ الحيةِ بضربةٍ واحدةٍ، فأَمّا إذا احتاج إلىٰ معالجةٍ وضرباتٍ فليستقبل الصّلاة كما لو قاتل إنساناً في صلاته؛ لأنَّ هذا عمل كثير، والأظهر أن الكلَّ سواء فيه؛ لأنَّ هذا عمل رُخِص فيه للمصلّي فهو كالمشي بعد الحدث والاستقاء من البئر والتوضّؤ».

وصحّح الحلبي الفساد، وهو ما عليه عامة شروح «الجامع الصغير» ورواية «مبسوط شيخ الإسلام»، قال الكمال: الحق الفساد فيما يظهر، لكن لا إثم بمباشرته في الصلاة، «بحر»[٣].

والسبب: ورود الحديث بجواز قتلها في الصلاة، وفيه استحسان فيعمل به، ولأَنَّه عمل مضطر له في الصلاة من أجل صحتها فأشبه الحركة في البناء وغيره، فلذلك كان هذا القول أكثر اعتباراً من غيره.

---

(١) فعن أبي هريرة ﵁، قال ﷺ: (اقتلوا الأسودين في الصّلاة الحيّة والعقرب) في صحيح ابن حبان ٦: ١١٦، وسنن أبي داود ١: ٢٤٢، وعن عائشة رضي الله عنها، قالت: (لدغت النبيّ ﷺ عقرب وهو في الصّلاة، فقال: لعن الله العقرب ما تدع المصلّي وغير المصلِّي، اقتلوها في الحّل والحرم) وصححه ابن خزيمة، وحسنه الترمذي، كما في مصباح الزجاجة١: ١٤٨.

(٢) في المبسوط ١: ١٩٤.

(٣) ينظر: حاشية الطحطاوي١: ٥٠٣.

المسألة (٢٠)

اختياره لصحّة أداء سنة الفجر والتراويح جالساً:

قال الشرنبلالي: « (يجوز النفلُ) إنَّما عَبَّرَ به؛ ليشمل السننَ المؤكّدةَ وغيرَها فتصحّ إذا صلاها (قاعداً مع القدرة على القيام)، وقد حُكِي فيه إجماعُ العلماء، وعلى غير المعتمد يقال: إلا سنة الفجر؛ لما قيل: بوجوبها وقوَّة تأكّدها، وإلا التراويح على غير الصحيح؛ لأنَّ الأصحَّ جوازها قاعداً من غير عذر، فلا يستثنى من جواز النفل جالساً بلا عذر شيءٌ على الصحيح؛ لأنَّه ﷺ «كان يُصلِّي بعد الوتر قاعداً»، و«كان ﷺ يجلس في عامّة صلاته بالليل تخفيفاً»، وفي رواية عن عائشة رضي الله عنها: «فلمّا أراد أن يركعَ قام فقرأ آيات، ثمّ ركع وسَجَدَ وعاد إلى القعود»[(١)] ».

والمعتمد: اختلفوا في أداء التراويح قاعداً بغير عذر: قال بعضهم: لا ينوب عن التراويح على قياس ما روى الحسن عن أبي حنيفة في ركعتي الفجر أنَّه لو أدّاهما قاعداً من غير عذر لم يجزه عن السنة، وعليه الاعتماد فكذا هذا؛ لأنَّها مثله، والصحيح أنَّها تجوز، والفرق ظاهر، فإنَّ ركعتي الفجر آكد وأَشهر، وهذا الفرقُ يُوافق رواية أبي سليمان عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومُحمّد، ومع الفرق فإنَّه لا يُستحبُّ؛ لما فيه من مُخالفةِ السنة والسلف[(١)].

---

(١) فعن عائشة رضي الله عنها: (كان ﷺ يُصلِّي ثلاث عشرة ركعة، يصلي ثمان ركعات، ثم يوتر، ثم يُصلِّي ركعتين وهو جالس، فإذا أراد أن يركع قام فركع) في صحيح مسلم١: ٥٠٩، وفي سنن البيهقي الكبير٣: ٣٢ بلفظ: (إن رسول الله ﷺ ركع ركعتين بعد الوتر قرأ فيهما، وهو جالس، فلَمّا أرادَ أن يركع قام فركع)، وعن عائشة رضي الله عنها، قالت: (ما رأيت رسول الله ﷺ يقرأ في شيءٍ من صلاة الليل جالساً حتى إذا كَبَّرَ قرأ جالساً حتى إذا بقي عليه من السورة ثلاثون أو أربعون آية قام فقرأهنّ ثم ركع) في صحيح مسلم ١: ٥٠٥، وصحيح البخاري ١: ٣٨٥، لكن عن عائشة رضي الله عنها قالت: (كان ﷺ يصلي ليلاً طويلاً قائماً، وليلاً طويلاً قاعداً، وكان إذا قرأ قائماً ركع قائماً، وإذا قرأ قاعداً ركع قاعداً) في صحيح مسلم ١: ٥٠٥.

(١) المبسوط٢: ١٤٧.

قال التُّمُرتاشي[١]: «وتُكره قاعداً مع القدرة على القيام»: أي تنزيهاً؛ لما في «الحلبة» وغيرها: من أنَّهم اتفقوا على أنَّه لا يستحب ذلك بلا عذر؛ لأنَّه خلاف المتوارث عن السلف[٢].

قال الطحطاوي[٣]: «يفيد ـ كلام الشرنبلالي ـ أنَّ القول بتحتم القيام في سنة الفجر، وفي التراويح غير مرجَّح وليس كذلك، أفاده السيد»، ونَصَّ على عدم جواز سنة الفجر جالساً إلا بعذر صاحب «تحفة الملوك»[٤]، قال العيني[٥]: «لأنَّها في قوّة الواجب فلا يجوز قاعداً إلا من عذر»، وصححه الحصكفي[٦]، ومشى عليه ابن عابدين[٧]، وقال ابنُ الهُمام[٨]: «وقالوا: العالم إذا صار مرجعاً للفتوى جاز له ترك سائر السنن لحاجة الناس إلا سنّة الفجر».

والسَّببُ: استنادُه إلى ظواهر الأحاديث التي أجازت النَّفل جالساً، لكن لا يساعده في مقصده عدم ذكره لحديث خاص في سنة الفجر، فلم يستقم له استدلاله، ومواظبة النبي ﷺ على سنة الفجر، والترغيب الشديد فيها، يؤكد ارتفاع منزلتها عن غيرها، مما يؤكد عدم جواز الجلوس فيها، حتى من جهة الحديث التي استدلّ بها، والكلام في التراويح قريبٌ من ذلك، إلا أنَّ الخلافَ فيها أوسع؛ لأنَّها أقلّ تأكيداً من الفجر.

---

(١) في التنوير ٢: ٤٧.

(٢) ينظر: رد المحتار ٢: ٤٧.

(٣) في حاشية المراقي ١: ٥٤٨.

(٤) في تحفة الملوك ص٨٨.

(٥) في منحة السلوك ١: ٢٠٠.

(٦) في الدر المختار ١: ٤٤٥.

(٧) في رد المحتار ١: ٤٤٥.

(٨) في فتح القدير ١: ٤٣٨.

المسألة (٢٢)

اختياره لغسل فم الجنب وأنفه في غسله بعد موته:

قال الشرنبلالي: « (ويُمْسَحُ فمُه وأنفُه بخرقة، عليه عمل الناس، (إلا أن يكون جنباً) أو حائضاً أو نُفُساء فيُكلَّفُ غسلُ فمه وأنفه تتميماً لطهارته)».

والمعتمد: مشى الحصكفي[1] على ما ذكره الشرنبلالي، فقال: «ولو كان جنباً أو حائضاً أو نفساء فعلا ـ أي غسل الفم والأنف ـ اتفاقاً؛ تتميماً للطهارة، كما في «إمداد الفتاح» مستمداً من «شرح المقدسي» ».

قال ابنُ عابدين[2]: «ونقل أبو السعود عن «شرح الكنز» للشلبي أنَّ ما ذكرَه الخلخالي: أي في شرح القدوري من أنَّ الجنب يمضمض ويستنشق غريب مخالف لعامة الكتب.

وقال الرَّمليُّ أيضاً في «حاشية البحر»: إطلاق المتون والشروح والفتاوى يشمل مَن مات جنباً، ولم أر من صرَّح به لكن الإطلاق يدخله، والعلّة تقتضيه، اهـ، وما نقله أبو السعود عن الزيلعي من قوله: بلا مضمضة واستنشاق ولو جنباً صريح في ذلك لكنّي لم أره في الزيلعي».

وفي «شرح السيد»: أنَّ ما ذكره الخلخالي مخالفاً لغيره مخرج على خلاف آخر في الشهيد إذا كان جنباً، فإنَّه يغسّل عند الإمام، وما ذكره غيره مُخرّج على قول الصاحبين، وهو الذي في عامة الكتب، فيه نظر؛ لأنَّ الكلامَ هنا في المضمضة والاستنشاق لا في الغسل، والفرق أنَّه لا حرج فيه بخلافهما، وقد عرفنا غسل الشهيد الجنب بالنص، وهو تغسيل الملائكة حنظلة بن الراهب حين استشهد وهو جنب[1].

---

(١) في الدر المختار٢: ١٩٥.

(٢) في رد المحتار٢: ١٩٥.

(١) فعن الزبير ﷺ، فقال ﷺ: (إنَّ صاحبَكم حنظلة تغسله الملائكة، فسلوا صاحبته، فقالت: خرج وهو

ولم يذكر فيه المضمضة والاستنشاق، فانصرف إلى المعهود في غسل الميت، وهو الغسل بدونهما، فتأمل[1].

والسبب: نقله عن شرح شيخه المقدسي بدون تحريرٍ للمسألة، وانظر كيف حقَّق ابن عابدين المسألة، وأنَّه حصل خلط مسألة بأخرى.

* * *

جنب لما سمع الهائعة، فقال رسول الله ﷺ فذاك، قد غسلته الملائكة) في صحيح ابن حبان ١٥: ٤٩٥، والمستدرك ٣: ٢٢٥، وصحَّحه، وسنن البيهقي الكبير ٤: ١٥.

(١) ينظر: حاشية الطحطاوي ٢: ٢٠٣.

المسألة (٢٣)

اختياره لعدم الصلاة على القاتل غيلة:

قال الشرنبلالي: «(و)لا يُصلَّى على (قاتل بالخنق غِيلة) ـ بالكسر ـ الاغتيال يقال: قتله غيلة، وهو أن يخدعَه فيذهب به إلى موضع فيقتله، والمراد أعمّ كما لو خنقه في منزل لسعيه في الأرض بالفساد».

والمعتمد: مَن تكرَّر الخَنق منه في المصر: أي خنق مراراً، ذكره ملا مسكين، قُتِل به سياسة لسعيه بالفساد، وكلُّ مَن كان كذلك يدفع شرّه بالقتل، وإلا بأن خنق مرّة لا؛ لأنه كالقتل بالمثقل، وفيه القَوَد عند غير أبي حنيفة، اهـ: أي وأما عنده ففيه الدية على عاقلته كالقتل بالمثقل، وظاهر قوله: بأن خنق مرّة أن التكرار يحصل بمرّتين[1].

والسبب: مبنى عدم الصلاة هو بيان شنيع فعله واستنكاره وتنفير الناس من القيام به، بحيث لا نصلي عليه؛ لذلك منعوا من الصلاة على قاطع الطريق والباغي لبشاعة فعلهما، ومن شابهها في الفعل يندرج تحتهما، وبالتالي لو تكرر منه هذا القتل كان أشبه كما قال ابن عابدين، فلعلّ الإمام الشرنبلالي رأى تحقق هذا المعنى فيه.

* * *

---

(١) ينظر: رد المحتار ٢: ٢١٠.

المسألة (٢٤)

اختياره لكراهة إفراد يوم الجمعة بالصيام:

قال الشرنبلالي: « (وكُرِه إفرادُ يوم الجمعة) بالصوم؛ لقوله ﷺ: «لا تختصُّوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي، ولا تخصّوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام إلاّ أن يكون في صوم يصومه أحدكم»[1] رواه مسلم».

والمعتمد: لكن عند أبي حنيفة ومحمّد: يُستحبّ إفراد يوم الجمعة بالصيام وإن لم يصم يوماً قبله أو بعده[2]؛ لحديث جواز صيام الدهر المشهور دون أن يحددَ رسول الله ﷺ يوماً قبل الجمعة أو بعده، وللأحاديث الواردة في فضل الصيام؛ لحديث ابن مسعود رضي الله عنه: (كان رسول الله ﷺ يصوم من غرّة كلِّ شهر ثلاثة أيّام، وقَلَّما كان يفطرُ يوم الجمعة)[3].

والحديث على ظاهره، ولا تدفع حجيته بالاحتمال الناشئ عن غير دليل من كونه يحتمل عدم تعمد فطره إذا وقع في الأيام التي كان يصومها[4]، قال مالك[5]: «لم أسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومَن يقتدى به ينهى عن صيام يوم الجمعة، وصيامه حسن»[1].

والسبب: بناها كما أخبر على ظاهر حديث، مع أنَّ في الباب أحاديث أخر تشهد للقول المعتمد، فكانت أولى بالقبول.

---

(١) عن أبي هريرة رضي الله عنه في صحيح مسلم٢: ٨٠١.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢: ٧٩، والبحر الرائق ٢: ٢٧٨.

(٣) في صحيح ابن حبان ٨: ٤٠٦، وسنن الترمذي٣: ١١٨، وحسنه، وسنن النسائي الكبرى٢: ١٢٢، والمجتبى٤: ٢٠٤، ومسند الشاشي٢: ١١٢، ومسند أحمد١: ٤٠٦، ومسند أبي يعلى٩: ٢٠٦.

(٤) ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري ١١: ١٠٥.

(٥) في الموطأ ١: ٣١١.

(١) ينظر: معارف السنن ٥: ٤٢٣.

المسألة (٢٥)

اختياره سنية مسح الأذنين بغير ماء الرأس: قال الشرنبلالي: «(و)يُسَنُّ **(مسحُ الأُذنين ولو بماءِ الرّأس)**؛ لأنّه ﷺ «غَرَفَ غرفةً فمَسَحَ بها رأسَه وأُذنيه»[(١)]، فإن أخذَ لهما ماءً جديداً مع بقاء البَلّة كان حسناً».

والمعتمد: قال في الخلاصة: لو أخذ للأذنين ماء جديداً فهو حسن، وذكره ملا مسكين رواية عن أبي حنيفة[(٢)]، قال ابن نجيم[(٣)]: فاستفيد منه أنَّ الخلاف بيننا وبين الشافعي في أنَّه إذا لم يأخذ ماء جديداً ومسح بالبلة الباقية هل يكون مقيما للسنة؟ فعندنا نعم، وعنده لا، أما لو أخذ ماءً جديداً مع بقاء البلّة، فإنَّه يكون مقيماً للسنة اتفاقاً، اهـ وأَقرّه في «النهر».

قال ابن عابدين[(٤)]: «مقتضاه أنَّ مسح الأذنين بماء جديد أولى مراعاة للخلاف؛ ليكون آتياً بالسنة اتفاقاً، وهو مفاد تعبير الحصكفي بـ(لو) الوصلية تبعاً للشُّرنبلالي وصاحب «البرهان»، وهذا مبني على تلك الرواية، لكنَّ تقييد سائر المتون بقولهم بـ(مائه) يفيد خلاف ذلك، وكذا تقرير شرّاح «الهداية» وغيرها.

واستدلالهم بفعله ﷺ «أنَّه أخذ غرفة فمسح بها رأسه وأذنيه»، وبقوله ﷺ: «الأذنانُ من الرأس»، وكذا جوابهم عمّا رُوِي أنَّه ﷺ «أخذ لأذنيه ماءً جديداً» بأنَّه يجب حمله على أنَّه لفناء البلّة قبل الاستيعاب جمعاً بين الأحاديث، ولو كان أخذ الماء

(١) فعن ابن عباس رضي الله عنهما: (أنَّ رسول الله ﷺ توضأ ... ثمّ غرف غرفةً، فمَسَحَ برأسه وأُذنيه داخلهما بالسَّبابتين عدا بإبهاميه إلى ظاهرِ اليُسرىٰ فمسح ظاهرهما وباطنهما) في صحيح ابن حبان ٣: ٣٦٧، وصحيح ابن خزيمة ١: ٧٧، وعن عبد الله بن زيد رضي الله عنه، قال ﷺ: (الأذنان من الرأس) في سنن ابن ماجة ١: ١٥٢، وقال الكناني في المصباح ١: ٦٥: إسناده حسن، وقال القاري فتح باب العناية ١: ٥٥: إسناده صحيح.

(٢) رد المحتار ١: ١٢١.

(٣) في البحر ١: ٢٨.

(٤) في رد المحتار ١: ١٢٢.

الجديد مقيماً للسنة لما احتيج إلى ذلك.

وفي «التتارخانية»: ومن السنة مسحهما بماء الرأس، ولا يأخذ لهما ماءً جديداً، اهـ... فقد ظهر لك أنَّ ما مشى عليه الحصكفي مخالف للرواية المشهورة التي مشى عليها أصحاب المتون والشروح الموضوعة لنقل المذهب، قال التمرتاشي في «شرح زاد الفقير» بعد ذكره عبارة الخلاصة السابقة ما نصه: قلت: قوله: ولو فعل فحسن، مشكل؛ لأنَّه يكون خلاف السنة، وخلاف السنة كيف يكون حسناً».

والسبب: عناية الإمام الشرنبلالي بمراعاة خلاف الشافعية، وتطبيقاً لقاعدة: الخروج من الخلاف مستحب، لكنَّه غفل عن أنَّ هذا مقيدٌ بشروط، من بينها ألا يكون مخالفاً لمذهبه بأن يترك سنة مثلاً، كما في مسألتنا.

* * *

المسألة (٢٦)

اختيارُه اشتراط العصر في كلِّ مَرّة: قال الشرنبلالي: « (والعصرُ كلُّ مرّة) تقديراً لغلبة الظن في استخراجها في ظاهر الرواية، وفي رواية: يكتفي بالعصر مرّة، وهو أوفق».

والمعتمد: ظاهر عبارة «الخانية»[1] اشتراط العصر كلّ مرّة، قال ابن عابدين[2]: «جعل المبالغة في «الدرر» شرطاً للمرّة الثالثة فقط، وكذا في «الايضاح» لابن الكمال وصدر الشريعة و«كافي) النَّسفيّ، وعزاه في «الحَلبة» إلى «فتاوىٰ أبي الليث»، وغيرها، تأمل».

والسَّبب: الخروجُ من الحرج ومراعاة التَّيسير، وهو ما اختاره الإمامُ الشرنبلاليّ في «المراقي» مُخالفاً لما في «النور»، وهذا هو المعتبر في عامّة الكتب أخذاً بهذه القاعدة.

* * *

---

(١) في الفتاوىٰ الخانية ١: ٢٢.

(٢) في رد المحتار ١: ٣٣١-٣٣٢.

المسألة (٢٧)

اختياره كراهة أذان المحدث: قال الشرنبلالي: «(و)يُكره (**إقامةُ المحدث وأذانه**)؛ لما رُوينا، ولما فيه من الدُّعاء لما لا يجيب بنفسه، واتَبَعْتُ هذه الرواية؛ لموافقتها نصّ الحديث، وإن صُحِّحَ عدم كراهة أذان المحدث».

والمعتمد: طهارةُ المحدث في الأذان مستحبّةٌ، فلا يُكره أذانه محدثاً، كما هو ظاهر الرواية والمذهب، ومشى عليه برهان الشريعة[1]، الرازي[2]، والتمرتاشي[3] والحصكفي[4]، وقال ابنُ نُجيم[5] وشيخي زاده[6]: لا يُكره في الصَّحيح. وأما الكراهة فهي رواية الحسن كما في القُهُستاني عن «التحفة» إلا أنَّ النقص بالجنابة أفحش[7].

والسَّبب: بيَّنه الإمامُ الشرنبلاليّ، وهو اتباعُه للحديث، ومرَّ معنا أنَّ هذا التَّرجيحَ غيرُ معتمدٍ وغير معتبر عند الفقهاء.

* * *

---

(١) في الوقاية ١: ١١٣.

(٢) في تحفة الملوك ص٥٤.

(٣) في التنوير ١: ٢٥١.

(٤) في الدر المختار ١: ٢٥١

(٥) في البحر ١: ٢٧٧.

(٦) في مجمع الأنهر ١: ٧٧.

(٧) ينظر: حاشية الطحطاوي ١: ٢٧٩.

المسألة (٢٨)

اختياره نية استقبال القبلة:

قال الشرنبلالي: «والمرادُ منها بقعتَها لا البناء، حتى لو نَوَىٰ بناء الكعبة لا يجوز إلاّ أن يُريدَ به جهةَ الكعبة، وإن نوىٰ المحراب لا يجوز».

والمعتمد: فإنَّ اختياره مَحَلُّ نظر؛ لقول التمرتاشي والحصكفي[1]: «ونيّةُ استقبالِ القبلة ليست بشرط مطلقاً علىٰ الرَّاجح، فما قيل: لو نوىٰ بناء الكعبة أو المقام أو محراب مسجده لم يجز مفرَّع علىٰ المرجوح».

قال ابنُ عابدين[2]: «كذا في «البحر» عن «الحَلْبة» وهو ظاهر؛ لأنَّ من اشترطَ نيّةَ الكعبة لا يُجوز الصّلاة بدونها، فإذا نَوَىٰ غيرَها لا تجوز الصّلاة عنده بالأَولىٰ، وقد علمت أَنَّ الكعبةَ اسمٌ للعرصة، فإذا نَوَىٰ البناءَ أو المحرابَ أو المقامَ فقد نوىٰ غير الكعبة، أمّا علىٰ القول الراجح من أنَّه لا تشترط نيّتُها فلا يضرُّه نيّة غيرها بعد وجودِ الاستقبال الذي هو الشرط، لكن اعترضه الشيخ إسماعيل بأنَّه غيرُ مسلم؛ لما في «البدائع» من أنَّ الأفضل أن لا ينوي الكعبة؛ لاحتمال أن لا تحاذي هذه الجهة الكعبة فلا تجوز صلاته، اهـ.

فإنَّ مفهومَه أنَّه إذا استقبل غير ما نوىٰ ـ أي بدون نية ـ لا تجوز صلاته، لكن لا يخفىٰ أنَّه ليس فيه دلالة علىٰ أنَّه إذا نَوَىٰ البناء ونحوه لا تجوز صلاته بل يدلّ علىٰ أنَّ الأفضل عدم ذلك، فما ذكره الحصكفي رضي الله عنه تبعاً «للبحر» و«الحلبة» صحيح، فافهم، نعم ذكر في «شرح المنية»: أنَّ نيّةَ القبلة وإن لم تشترط، لكن عدم نيّة الإعراض عنها شرط، اهـ، وعليه فهو مفرّع علىٰ الرّاجح».

والسبب: عدم تمييزه للقول للمرجوح باعتبار النية في الاستقبال حتىٰ فرع عليها عدم الصحة، كما أخبر ابن عابدين.

---

(١) في التنوير والدر ١: ٤٢٥.

(٢) في ردّ المحتار ١: ٤٢٥.

المسألة (٢٩)

اختياره اشتراط التحريمة بالعربية:

قال الشرنبلالي: «التحريمة: كونها بلفظ العربية للقادر عليها في الصحيح».

والمعتمد: قال اللكنوي[(١)]: «ما ذكرَ أنَّه لا يجوزُ أن يأتيَ بها إلا العاجزُ عن العربيَّةِ ليس مذهباً لأبي حنيفة، بل هو مذهبُ صاحبيه، وأمَّا عندهُ فالقادرُ والعاجزُ سواء، على ما حكاهُ جماعةٌ من أصحابنا الحَنَفيَّة، نعم؛ ذكرَ بعضُهُم أَنَّهُ رجعَ إلى قولِهما كمسألةِ القراءة، لكنَّهُ محلُّ المنازعة...

وخلاصةُ المرامِ في المقامِ أنَّه لم يقمْ دليلٌ قاطعٌ على اشتراطِ اللُّغةِ العربيَّةِ في التَّكبيرِ ليصحَّ بهِ النَّكير، بل ظاهرُ الآيةِ والأحاديثِ مطلق لا يفيدُ إلاَّ اشتراطَ الذِّكرِ المطلق، والأحاديثُ الواردةُ في هذا البابِ القوليَّةُ والفعليَّةُ لا تدلُّ على اختصاصِ التَّكبيرِ بالعربيّ، بحيثُ لا يُجْزِئ غيرُ العربيّ، بل غايةُ ما يثبتُ منها أنَّ النَّبيَّ ﷺ اكتفى عليه، ورَغَّبَ غيرَهُ إليه، وهو إنَّما يثبتُ الوجوبَ أو السُنيَّة، لا أنَّه لا يُجْزِئ التَّكبيرُ بالفارسيَّة.

وإن كانت الأحاديثُ دالَّةً على اختصاصِهِ بالعربيِّ اختصاصاً بالغاً إلى حدِّ الاشتراط، فالآيةُ معرَّاةٌ عن هذا الاشتراط، ولا تصلحُ أخبار الآحادِ ناسخةً لحكمِ الكتاب، ولا مُقيِّدةً لإطلاقِ ما في الباب ...

والحقُّ أنَّهُ لم يروَ رجوع الإمام في مسألةِ الشُّروع، بل هي على الخلاف، فإنَّ أجلَّةَ الفقهاءِ منهم: «الهداية»[(١)]، وشُرَّاحُها: العَيْنِيّ في «البناية»[(٢)]، والسِّغْنَاقِيّ، والبَابَرْتيّ[(٣)]،

---

(١) في آكام النفائس ص٣٥-٤٤.

(١) في الهداية١: ٤٧.

(٢) في البناية٢: ١٢٤-١٢٥.

(٣) في العناية١: ٢٤٧.

والمَحْبُوبِيّ، وصاحبُ المجمع، وشرّاحه، وصاحبُ «البَزَّازيَّة»، و«المحيط»[(١)]، و«الذَّخيرة» وغيرهم ذكروا الرُّجوعَ في مسألةِ القراءةِ فقط، واكتفوا في مسألة الشروعِ بحكاية الخلاف».

وذكر الحصكفي[(٢)] أنَّه حرَّر المسألة في «الخزائن» بعدم رجوع الإمام لقولهما.

وقال[(٣)]: وجعلَ العَيْنِيُّ الشُّروعَ كالقراءة، ولا سلفَ لهُ فيه، ولا سندَ له يقوِّيه، بل جعلَهُ في «التَّاتارخانيَّة» كالتَّلبية، يجوزُ اتِّفاقاً، فظاهِرُهُ كـالمتن، رجوعُهُما إليه لا رجوعُهُ إليهما، فاحفظْهُ فقد اشتبَهَ على كثيرٍ من القاصرينَ حتى الشُّرُنْبُلاليّ في كلِّ كتبِه. لكن نبَّه ابنُ عابدين[(٤)] على أنَّ ما أورده الحصكفي على العينيّ في دعوى رجوعه إلى قولهما يرد عليه دعواه رجوعهما إلى قوله، وأنَّ عبارة «التاتارخانية» لا تدلّ على ذلك.

ثالثاً: السبب: ظاهرُ الأحاديث في كونها بالعربية، لكنَّ كلام اللَّكنويّ في غاية الدِّقة في تنقيح المسألة من جهة الاستدلال والتَّحقيق.

* * *

---

(١) في المحيط ص١١٩.

(٢) في الدر المنتقى ١: ٩٣.

(٣) في الدر ١: ٣٢٥.

(٤) في رد المحتار ١: ٣٢٦.

المسألة (٣٠)

اختياره اشتراط عدم صحة التحريمة بالبسملة:

قال الشرنبلالي: «التحريمة: أن لا يكون بالبسملة».

والمعتمد: فإنَّ في صحة الشروع بالبسلمة خلاف مشهور، ونصّ في «تحفة الملوك»[1] على جواز الشروع في الصلاة بالبسملة.

والسبب: مبنى التحريمة أن تكون ذكراً خالصاً، وبالتالي الخلاف بالبسملة مفرَّعٌ عليها، فهل هي ذكرٌ خالص مثل: سبحان الله، أم ذكر فيه شائبة كما في الدُّعاء: اللهمّ.

* * *

(١) تحفة الملوك ص٧٦.

المسألة (٣١)

اختياره بطلان التحريمة إن لم يذكر الهاوي:

قال الشرنبلالي: «التحريمة: أن يأتي بالهاوي، وهو الألفُ في اللام الثانية، فإذا حذفه لم يصحّ».

والمعتمد: قال ابن عابدين[1]: «فإذا حذفه الحالف، أو الذابح، أو المكبر للصلاة، أو حذف الهاء من الجلالة، اختلف في انعقاد يمينه، وحلّ ذبيحته، وصحّة تحريمته، فلا يُتركُ احتياطاً».

والسَّبب: مبنى المسألة على الضَّرورة، فكثيرٌ من النَّاس تكون لغتُهم ولهجتُهم لا يذكرون فيها الهاوي، وبالتَّالي إبطالُه صلاتهم فيه حرجٌ عظيم، وهذا ما راعاه أئمة التَّرجيح، ولم ينتبه له الشرنبلاليّ، وبنى المسألةَ على الأصل من عدم النُّطق الصَّحيح بالذكر.

* * *

(١) في رد المحتار ١: ٤٥٣.

المسألة (٣٢)

اختار عدم تحقق فرض القراءة بقراءة ﴿مُدۡهَآمَّتَانِ ٦٤﴾ : قال الشرنبلالي: «وأَمّا الآيةُ التي هي كلمة: ﴿مُدۡهَآمَّتَانِ ٦٤﴾ [الرحمن:٦٤]،... الأصحّ أنَّه لا تجوز بها الصّلاة».

والمعتمد: قال الحدادي[١]: «وفي «الخُجندي»: يجوز بقوله: ﴿مُدۡهَآمَّتَانِ ٦٤﴾ »، وذكر الاسبيجابي والكاساني أنَّه يجوز على قول أبي حنيفة من غير ذكر خلاف المشايخ[٢].

والسبب: مبنى المسألة على تحقق ما يتميز أنَّه قرآن عملاً بقوله ﷻ: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ﴾ المزمل: ٢٠، فما يتميز أنَّه قرآن، تصح الصلاة به، ويتحقق فرض الصلاة به، فمن جوز الصلاة بمدهامتنان رأى أنَّها متميزة بكونها قرآناً، وهو الظاهر.

* * *

---

(١) في الجوهرة ١: ٥٨.

(٢) ينظر: البحر ١: ٣٥٩.

المسألة (٣٣)

اختياره لفرضية الصلاة على النبي ﷺ كلّما ذكر:

قال الشرنبلالي: «والصّلاةُ على النبي ﷺ فرضٌ في العمر مَرّة ابتداء، وتفرض كلّما ذكر اسمه لوجود سببه».

والمعتمد: وما اختاره الشرنبلالي هو قول الطحاوي ... قال السرخسي: وقول الطحاوي مخالفٌ للإجماع، وعامة العلماء على أنَّ ذلك مستحبٌّ فقط، كما في «غاية البيان»، وهو المختار للفتوى، كما في النهر، وظاهره ولو سمعه من متعدد؛ لأنَّ العبرة بمجلس السامع كالتلاوة، وفي «البناية» عن «الجامع الصغير»: يكفيه لكل مجلس ولو تركه لا يبقى ديناً عليه، وأما تشميت العاطس فإن حمد يجب لكل مرّة، وفي التعاريف: لا يشمت العاطس أكثر من ثلاث إذا تابع وإن لم يشمته إلى ثلاث كفته واحدة «حموي» على «الأشباه»، لكن جزم في «الفتح» تبعاً «للكافي» بأنَّه يكفيه في المجلس الواحد تشميت واحد، وفي الزائد ندب، اهـ[1].

والسبب: لعلّه للأمرِ الواردِ في القرآنِ والسنةِ بالصّلاة على النبيّ ﷺ، لكنَّ حمله على الفرضيه فيه حرجٌ شديدٌ ممَّا دعا عامّة الأئمة إلى حملِهِ على الاستحباب.

* * *

(١) ينظر: حاشية الطحطاوي١: ٣٧٠.

المسألة (٣٤)

اختياره لبطلان صلاة الألثغ الذي يترك التَّصحيح والجهد:

قال الشرنبلالي: «وإذا لم يجد في القرآن شيئاً خالياً عن لُثغة، وعجزِ عن إصلاحِ لسانه آناء الليلِ وأَطراف النَّهار فصلاتُه جائزةٌ لنفسه، وإن ترك التصحيح والجهد فصلاتُه فاسدةٌ».

والمعتمد: قال ابن عابدين[1]: «ولا بُدّ أيضاً من تقييده بما إذا لم يقدر على قراءة قدر الفرض مما لا لثغ فيه، فإن قدر عليه وقرأه لا يلزمه الاقتداء، ولا بذل الجهد كما لا يخفى»، وقال الطحطاوي[2]: «وكلامه ـ أي ابن أمير الحاج ـ يفيد أنَّ هذا الشرط ـ أي ترك التصحيح والجهد ـ فيه خلاف، والأكثر لم يذكره؛ لأنَّ فيه حرجاً عظيماً».

والسبب: كلام الطحطاوي رائع في بيان ترك الأئمة له؛ لما فيه من الحرج الشديد، والإمام الشرنبلالي لم يراع هذا، والله أعلم.

* * *

---

(١) في رد المحتار ١: ٥٨٢.

(٢) في حاشيته على المراقي ١: ٣٩٣.

المسألة (٣٥)

اختيارُه اشتراط نيّة الرّجل للنِّساء لصحّةِ اقتدائهم به في الجمعة والعيدين:

قال الشرنبلالي: « (ونيّة الرجل الإمامة شرطٌ لصحّة اقتداء النِّساء به)؛ لما يلزم من الفساد بالمحاذاة، ومسألتُها مشهورة، ولو في الجمعة والعيدين على ما قاله الأكثر».

والمعتمد: قال الطَّحطاويُّ[1]: « «في «النَّهر» عن «الخلاصة»: ترجيح عدم الاشتراط فيهما»، وقال الزيلعي[2]: «وأَمّا في الجمعةِ والعيدين فأَكثرهم منعوا الحكم فيهما، ومنهم مَن سَلَّم، وفرّق بأنَّ فيهما ضرورة، فإنَّها لا تقدر على أدائها وحدها؛ ولأنَّها لا تقدر على القيامِ بجنب الرجال لكثرة الازدحام فيهما فلا يفضي إلى فساد صلاته».

والسَّبب: مبنى المسألة في اشتراط النيّة هو خشيةُ بطلان صلاة الرَّجل بمحاذاة المرأة، وهذه العلّة منفية في الجمعة والعيدين، فكثرة الازدحام تمنع منه، ولأنَّ فيه ضرورة صلاة المرأة جماعة لعدم قدرتها على صلاتها منفردة، فبسبب ملاحظة هذين الأمرين جازت صلاتها بدون نيّة الرَّجل، وهذا ممَّا غَفِلَ عنه الإمامُ الشرنبلالي.

* * *

---

(١) حاشيته على المراقي ١: ٣٩٤.

(٢) في التبيين ١: ١٣٧.

المسألة (٣٦)

اختياره عدم صحة الاقتداء إن علم أنَّ الإمام لا يحتاط في مواضع الخلاف:

قال الشرنبلالي: «وأمّا إذا عَلِمَ منه أنَّه لا يحتاط في مواضع الخلاف فلا يصحّ الاقتداء به سواء علم حاله في خصوص ما يقتدي به فيه أو لا».

والمعتمد: اختلفوا في حكم الاقتداء بالمخالف، والمشهور أنَّ حكم فساد الصلاة راجعٌ إلى زعم المقتدي بأنَّ فعل الإمام ما يبطل الصَّلاة عند المقتدي، ولا يبلطها عند الإمام، فله الصور التالية:

١. إن تيقَّنَ مراعاة الإمام للخلاف في الفرائض من شروط وأركان في تلك الصلاة وإن لم يراع الواجبات والسنن، فلا تكره الصلاة خلفه.

قال القاري[1]: الصحيح جواز اقتداء الحنفي بالشافعي وغيره إذا لم يتيقن بالمفسد.

٢. إن تيقَّنَ عدم مراعاة الإمام للخلاف فلا تصحّ صلاته خلفه؛ لأنَّ العبرة في جواز الصلاة وعدمه لرأي المقتدي في حق نفسه، لا لرأي إمامه، قال المرغيناني[2]: إذا علم المقتدي منه ما يزعم به فساد صلاته كالفصد وغيره لا يجزئه الاقتداء به.

٣. إن شَكَّ في مراعاة الإمام للخلاف فتكره الصلاة خلفه، كما في «الدر المختار» و«رد المحتار»[1]، و«العناية»[2]، و«الشرنبلالية»[3]، و«البحر الرائق»[4]، و«منحة

---

(١) في فتح باب العناية١: ٣٨٨.

(٢) في الهداية١: ٤٣٧.

(١) رد المحتار١: ٥٦٣.

(٢) العناية١: ٤٣٨.

(٣) في الشرنبلالية١: ٨٦.

(٤) في البحر الرائق٢: ٥٠.

الخالق»[1]، و«حلبي صغير»[2].

والسَّبب: المعتبر في المسألة زعم المقتدي لا زعم الإمام، فإن تيقن بطلان صلاة الإمام في زعمه لم يجز الاقتداء به، بأن رأى دماً سال من الإمام، وصلى مباشرة، بدون أن يغيب عنه لا تصح صلاته خلفه، وإن لم يكن كذلك صحت الصلاة؛ للضرورة في ذلك، وهذا متحقق فيما قرَّره الإمام الشرنبلالي.

* * *

(١) في منحة الخالق ٢: ٥٠-٥١.

(٢) حلبي صغير ص١٤٠.

المسألة (٣٧)

اختياره صحة الاقتداء بالمخالف إن كان يحتاط بمواضع الخلاف مع الكراهة:

قال الشرنبلالي: «وإن علم أنَّه يَحتاط في مواضع الخلاف يصح الاقتداء به على الأصحّ ويكره، كما في «المجتبى» ».

والمعتمد: وما اختاره الشرنبلالي اختاره شيخي زاده[(١)]، والزيلعي[(٢)].

والثاني: يجوز مطلقاً قياساً على قول الرازي من صحّة الاقتداء بمن رعف، قال اللَّكنويّ[(٣)]: «والحقُّ الصّراح هو الجواز مطلقاً، كما حقَّقه مؤلّف الإتمام بمقلّد كلّ إمام ... ونصره ابنُ فروخ المكي؛ لأنَّ الصحابةَ ﷺ كانوا يقتدي بعضَهم ببعض، وكذا التابعون وفيهم المجتهدون بلا نكيرٍ منهم في ذلك». ورَدَّه النابلسيُّ[(٤)]، فقال: والحاصل أنَّ الاحتجاج بقول الرازي لا يكاد يصحُّ لمرجوحيته.

والثَّالث: لا يجوز مُطلقاً لروايةِ مكحول ﷺ، وهذه رواية شاذة، كما صَرَّح بها صاحب النهاية، وتابعه ابن الهُمام[(١)]، وقال ابن نجيم[(٢)]: وليست بصحيحة رواية ودراية.

والسَّبب: المقصد هو الإتيان بصلاة كاملةٍ بسننها ومستحباتها، فالاقتداءُ بالموافق يحقِّقُ هذا، فهي مسألةٌ علميّةٌ، وقضية تقوى، وليست تعصب، وبالتالي الكراهة بمعنى خلاف الأولى لها وجهٌ، وانعدامُ الكراهة لها وجهٌ، وكلُّه مرجعه لما فيه تحقيق المصلحة والأقوم والأسلم للمسلم، بدون التفات إلى تعصب، والله أعلم.

---

(١) في مجمع الأنهر١: ١٣٠.

(٢) في التبيين١: ١٧١.

(٣) في العمدة٢: ٣٩٢.

(٤) في خلاصة التحقيق ص٥.

(١) في فتح القدير١: ٤٣٧.

(٢) في البحر٢: ٤٩.

المسألة (٣٨)

اختياره أن يتأخر المقتدي الواحد على الإمام:

قال الشرنبلالي: «(ويقفُ الواحدُ) رجلاً كان أو صبيّاً مميزاً (عن يمين الإمام) مساوياً له متأخراً بعقبه».

والمعتمد: قال الطحطاوي[1]: «ذكروا في شروح «الهداية» و«القدوري» و«الكنز» و«البرهان» و«القُهُستاني»: أنَّه يقف مساوياً له بدون تقدّم وبدون تأخر من غير فرجة في ظاهر الرواية».

والسبب: التأخر قول محمد، وتمام الاقتداء هو المقارنة في الوقوف والأفعال عند أبي حنيفة، فهو الأكمل في العمل والتطبيق، والقولان معمول بهما، ولعلّ مبنى قول محمّد على ترك التقدّم على الإمام، وتحقيقُ التبعيّة له بالتأخر عنه، وهو ما جعل الإمام الشُّرُنْبُلالي يأخذ به، والله أعلم.

* * *

(١) في حاشيته على المراقي ١: ٤١٣.

المسألة (٣٩)

اختياره القعود في كلّ موضع يظنّه واجباً:

قال الشرنبلالي: « (وقعد) وتشهّد (بعد كلِّ ركعةٍ ظنَّها آخر صلاته)؛ لئلا يصير تاركاً فرضَ القعدة مع تيسُّر طريقٍ يوصلُه إلىٰ يقينِ عدمِ تركها، وكذا كلُّ قعودٍ ظنَّه واجباً يقعدُه».

والمعتمد: ففي «الهداية» و«الوقاية»: يقعد في كلّ موضع يتوهم أنَّه آخر صلاته يدلّ علىٰ أنَّه لا يقعد علىٰ الثانية والثالثة؛ ولذا نسبه في «الفتح» إلىٰ القصور، واعتذر عنه في «البحر» بأنَّ فيه خلافاً، فلعله بناه علىٰ أحد القولين، وإن كان الظاهرُ القعود مطلقاً.

قال ابن عابدين[1]: «لكن في «القهستاني» عن «المضمرات»: أنَّ الصحيح أنَّه لا يقعد علىٰ الثانية والثالثة؛ لأنَّه مضطر بين ترك الواجب وإتيان البدعة، والأوّلُ أولىٰ من الثاني، ثمّ قال: لكنَّ فيه اختلاف المشايخ، اهـ، أقول: يؤيد ما في «الفتح» ما صرّحوا به في عدّة كتب: أنَّ ما تردد بين البدعة والواجب يأتي به احتياطاً، بخلاف ما تردد بين البدعة والسنة».

قال السَّرَخْسيّ[1]: «إنَّ ما تردد بين الواجب والبدعة فعليه أن يأتي به احتياطاً؛ لأنَّه لا وجه لترك الواجب، وما تردد بين البدعة والسنة يتركه؛ لأنَّ ترك البدعة لازم وأداء السنة غير لازم».

والسَّببُ: الإتيانُ بالجلسة احتياطٌ ، والاحتياطُ متحقِّقٌ في حقِّ الفرضِ وهو القعدةُ الأخيرة دون القعدة الأولىٰ التي هي واجب، والأمر يحتمله، فاختلفت الأنظار في تحقيق الترجيح والاختيار، والله أعلم.

---

(١) في رد المحتار ٢: ٩٣.

(١) في المبسوط ٢: ٨٠.

ونبَّه الطحطاوي[1] على أمر آخر، فقال: «إنَّ الشرنبلالي ﷺ كصاحب «الكنز» و«الهداية» أغفل الكلام على سجود السهو، وهو ممَّا لا ينبغي، وصرّح في «البحر» عن «الفتح» بوجوبه في صور الشكّ سواء عمل بالتحري أو بنى على الأقلّ».

* * *

(١) في حاشيته على المراقي ٢: ٨١.

المسألة (٤٠)

اختياره عدم إيجاب سجود التلاوة على الإمام والمقتدي إن سمعوا من إمام آخر:

قال الشرنبلالي: «(و)إلاّ (الإمام والمقتدي به) فلا تجب عليهما بالسّماع من مقتدٍ بالإمامِ السامعِ أو بإمام آخر».

وقال الطَّحطاويّ[1]: «هذا خلاف الأصح، والأصحّ الوجوب على مَن ليس مشاركاً له في تلك الصلاة مطلقاً، سواء كان السامع في جماعة أخرى أو منفرداً أو خارجاً بالكلية؛ لأنَّ الحجرَ ثبت في حقّ جماعة معينين فلا يعدوهم، «هداية».».

والسبب: مبنى وجوبِ التَّلاوة على القراءةِ والسَّماع مع عدمِ المانع، وليس من الموانعِ أن تكون إماماً أو مقتدياً وتسمع من غيرك، فلعلّ المسألَةَ اختلطت على الشرنبلاليّ بمسألةِ عدمِ وجوبها إن سمعها من المقتدي به، فلا تجب على الإمام والمقتدي.

* * *

(١) في حاشيته على المراقي٢: ٩٠.

المسألةُ (٤١)

اختيارُه عدم صلاة الأربع ظهراً بعد الجمعة خشية عدم صحة الجمعة إلا للخواص:

قال الشرنبلالي: «وعلىٰ القول الضعيف المانع من جواز التعدد قيل: بصلاة أربع بعدها بنيّة آخر ظهر عليه، وليس الاحتياط في فعلها؛ لأنَّ الاحتياطَ هو العملُ بأقوىٰ الدليلين، وأقواهما إطلاقُ جواز تعدد الجمعة، وبفعل الأربع مفسدةُ اعتقادِ الجهلة عدم فرض الجمعة، أو تعددِ المفروض في وقتها، ولا يفتىٰ بالأربع إلا للخواصّ، ويكون فعلهم إيّاها في منازلهم».

والمعتمدُ: نقل العلامة المقدسي عن «المحيط»: كلّ موضع وقع الشك في كونه مصراً ينبغي لهم أن يصلوا بعد الجمعة أربعاً بنيّة الظهر احتياطاً حتىٰ أنَّه لو لم تقع الجمعة موقعها يخرجون عن عهدة فرض الوقت بأداء الظهر، ومثله في «الكافي».

ثم ذكر كلام «القنية» وذكر أنَّ كثيراً من شراح «الهداية» وغيرها نقلوه وتداولوه، قال: وفي «الظهيرية» وأكثر مشايخ بخارىٰ علىٰ أنَّه يُصلّي الظهر بعدما صلّىٰ أربعاً بعد الجمعة لاحتمال أنَّه نُقِل ليخرج عن العهدة بيقين، واستحسنوا ذلك ويقرءون في جميع ركعاتها.

وذكر عن «الفتح»: ينبغي أن يُصلِّي أربعاً يَنوي بها: آخر فرض أدركت وقته ولم أؤده، إن تردّد في كونه مصراً أو تعددت الجمعة، وذكر مثله عن المحقق ابن جرباش قال: ثم قال وفائدته الخروج عن الخلاف المتوهم أو المحقق، وإن كان الصحيح التعداد فهي نفع بلا ضرر، ثم ذكر ما يوهم الدلالة علىٰ عدم فعلها ودفعه بأحسن وجه، وذكر في «النهر»: أنَّه لا ينبغي التردّد في ندبها علىٰ القول بجواز التعدد خروجاً عن الخلاف، اهـ.

وفي «شرح الباقاني»: هو الصحيح ونحوه في «شرح المنية»، وبالجملة فقد ثبت أنَّه ينبغي الإتيان بهذه الأربع بعد الجمعة، لكن بقي الكلام في تحقيق أنَّه هل هو واجب أو مندوب؟ قال المقدسي: ذكر ابن الشحنة عن جدّه التصريح بالندب، وبحث فيه بأنَّه ينبغي أن يكون عند مجرد التوهم، أمّا عند قيام الشك والاشتباه في صحّة الجمعة، فالظاهر وجوب الأربع.

ونقل عن شيخه ابن الهمام ما يفيده، وبه يعلم أنَّها هل تجزئ عن السنة أم لا؟ فعند قيام الشكّ لا، وعند عدمه نعم، ويؤيد التَّفصيل تعبير التُّمرتاشيُّ «بلا بدء» وكلام القنية المذكور، اهـ، وتمام تحقيق المقام في رسالة المقدسي، وقد ذكر شذرة منها في «إمداد الفتاح»، وإنَّما أطلنا في ذلك لدفع ما يوهمه كلام ابن نجيم من عدم طلب فعلها، نعم إن أدّىٰ إلىٰ مفسدة لا يفعل، لكنَّ الكلام عند عدمها؛ ولذا قال المقدسي: نحن لا نأمر بذلك أمثال هذه العوام، بل ندلّ عليه الخواص، ولو بالنسبة إليهم[1].

والسبب: مبني علىٰ أنَّ ذلك الاحتياط: أي الخروج عن العهدة بيقين لتصريحه بأنَّ العلة اختلاف العلماء في جوازها إذا تعددت وفيه شبهة قوية؛ لأنَّ عدم الجواز حينئذ مروي عن أبي حنيفة واختاره الطحاوي والتمرتاشي وصاحب «المختار» وجعله العتابي الأظهر، وهو مذهب الشافعي والمشهور عن مالك وإحدىٰ الروايتين عن أحمد، كما ذكره المقدسي في «نور الشمعة».

وقول «البدائع» أنَّ ظاهرَ الرِّواية عدمُ الجواز في أكثر موضعين، قال في «النهر»: وفي «الحاوي القدسي»: وعليه الفتوىٰ، وفي «التكملةِ» للرّازي: وبه نأخذ، انتهىٰ، فقد حَصَلَ الشكّ إذا كثر التعدد مع خلاف هؤلاء الأئمة، وفي الحديث المتفق عليه: (فمَن اتقىٰ الشبهات استبرأ لدينه وعرضه)؛ ولذا قال بعضُهم فيمَن يقضي صلاةَ عمره مع

(١) ينظر: منحة الخالق ٢: ١٥٤.

أنَّه لم يفته شيءٌ منها: لا يُكره؛ لأنه أخذ بالاحتياط، وذكر في «القنية»: أنَّه أحسن إذا كان فيه اختلاف المجتهدين، ويكفينا خلاف مَن مرّ[1].

وقال الطَّحطاويُّ[2]: «قال البرهان الحلبي: الفعل هو الاحتياط؛ لأنَّ الخلافَ فيه قوي؛ لأنَّها لم تكن تُصلّى في زمن السلف إلا في موضع واحد من المصر، وكون الصحيح جواز التعدّد للضرورة لا يمنع شرعية الاحتياط».

* * *

(١) ينظر: منحة الخالق ٢: ١٥٤.

(٢) في حاشيته على المراقي ٢: ١١٨.

المسألة (٤٢)

تخريجه للنُّفساء على الجُنُب في غسل الفمّ والأنف للميت:

قال الشرنبلالي: «(ويُمْسَحُ فمُه وأنفُه بخرقة، عليه عمل الناس، (إلا أن يكون جنباً) أو حائضاً أو نُفُساء فيُكلَّفُ غسلُ فمه وأنفه تتميماً لطهارته)».

والمعتمد: خرَّج الشرنبلالي النفساء على مسألة الجنب في غسل فمه وأنفه بعد موته، ومسألة الجنب غير مسلمة، ومحلُّ نظر كبير. قال الطحطاوي[1]: «هذا بحث للمصنِّف كما تفيده عبارته في الشرح قياساً لهما على الجنب للاشتراك في افتراض المضمضة والاستنشاق فيما بينهم، وقد علمت ردَّه في الجنب والكلام فيهما كالكلام فيه».

والسَّبب: مبنى عدم المضمضة والاستنشاق للميت الحرجُ؛ لعدم القدرة على إخراج الماء من فمه وأنفه إن أدخل كالحيّ، وهذا لا يختلف الجنب فيه عن غيره، فكان استثناءُ الجنب إغفالاً لمبنى المسألة وغير مقبول، وبناءُ النفساء على الجنب يندرج تحت هذا في عدم قبوله، وإغفالٌ لأصل المسألة.

* * *

---

(١) في حاشيته على المراقي٢: ٢٠٤.

المسألةُ (٤٣)

اختياره لاشتراط النيّة في غسل الميت:

قال الشرنبلالي: «إذا وُجِد غريقاً يُحرَّكُ في الماء بنيّة غسله لهذا، لا لصحّة الصّلاة عليه».

والمعتمد: والمحرَّر أنَّه لا يشترط النية، وإنَّما هي لطلب الثواب لا غير. قال ابن عابدين[1]: «اعلم أنَّ حاصل الكلام في المقام أنَّه قال في «التَّجنيس»: ولا بُدّ من النية في غسله في الظاهر، وفي «الخانية»: إذا جرىٰ الماء علىٰ الميت أو أصابه المطر عن أبي يوسف:

أنَّه لا ينوب عن الغسل؛ لأنّا أمرنا بالغسل، وذلك ليس بغسل.

وفي «النَّهاية» و«الكفاية» وغيرهما: أنَّه لا بُدّ منه إلا أن يُحرِّكه بنيّة الغسل، وقال في «العناية»: وفيه نظر؛ لأنَّ الماءَ مزيلٌ بطبعه، وكما لا تجب النية في غسل الحيّ فكذا الميت؛ ولذا قال في «الخانية»: ميت غسله أهلُه من غيرِ نيّة الغُسُل أجزأهم ذلك، اهـ.

وصرَّح في «التَّجريد» و«الاسبيجابي» و«المفتاح» بعدم اشتراطها أيضاً ووفَّق في «فتح القدير» بقوله: الظاهر اشتراطها فيه؛ لإسقاط وجوبه عن المكلّف لا لتحصيل طهارته هو، وشرط صحّة الصلاة عليه، اهـ، وبحث فيه شارح «المنية» بأنَّ ما مرّ عن أبي يوسف يفيد أنَّ الفرضَ فعلُ الغسل منا، حتىٰ لو غسله لتعليم الغير كفىٰ، وليس فيه ما يفيدُ اشتراط النيّة لإسقاط الوجوب بحيث يستحقّ العقاب بتركها.

وقد تقرَّرَ في الأصول أنَّ ما وجب لغيره من الأفعال الحسية يشترط وجوده لا إيجاده كالسعي والطهارة، نعم لا ينال ثواب العبادة بدونها، اهـ، وأقرّه الباقاني وأيده بما في «المحيط»: لو وجد الميت في الماء لا بُدّ من غسله؛ لأنَّ الخطابَ يتوجه إلىٰ بني آدم ولم

---

(١) في رد المحتار ٢: ٢٠٠.

يوجد منهم فعل، اهـ، فتلخص أَنَّه لا بد في إسقاط الفرض من الفعل، وأمّا النيّة فشرط لتحصيل الثواب؛ ولذا صحّ تغسيل الذمية زوجَها المسلم مع أنَّ النيّة شرطها الإسلام فيسقط الفرض عنا بفعلنا بدون نية، وهو المتبادر من قول «الخانية»: أجزأهم ذلك».

والسبب: ففي هذا الباب عندنا الماء مطهِّرٌ بنفسِه فلا يحتاج إلى النيّة كما في الوضوء والغسل، والجنابةُ وغيرُها من الأحداث لم يشترط فيها النية، فكيف يشترط في غسل الميت، فهذا إغفالٌ لأصل الباب وبناء مسائله لم يتلفت إليه الإمام الشرنبلالي.

* * *

المسألة (٤٤)

اختياره في «المراقي» خلافاً لما في «الإمداد» من جواز تغسيل المرأة لزوجها وهو مظاهر منها:

قال الشرنبلالي: « (والمرأةُ تغسل زوجها) ولو معتدّة من رجعي أو ظهار منها في الأظهر».

والمعتمد: قال الطحطاوي[1]: «وهذا يُنافي ما قاله في الشرح ـ «أي إمداد الفتاح» ـ، وفي المظاهر منها روايتان: الأظهر أنَّ لا يحلّ لها تغسيله، فجعل الأظهر عدم الحلّ».

والسبب: لعلّه عند اختصاره لكتاب «الإمداد» في «المراقي»، رأى أنَّ الأرجح رواية جواز الغسل؛ لوجود الحلية بينهما، والامتناع في الظهار من الوطء خاصة، والله أعلم.

* * *

(١) في حاشيته على المراقي ٢: ٢٠٨.

المسألة (٤٥)

اختياره لقراءة الفاتحة في الصلاة بقصد القرآنيّة:

قال الشرنبلالي: «وجاز قراءةُ الفاتحة بقصد الثناء كذا نُصَّ عليه عندنا، وفي البُخاريِّ عن ابنِ عَبَّاس رضي الله عنهما: «أنَّه صَلَّى على جنازة فقرأ بفاتحة الكتاب، وقال: لتعلموا أنَّه من السنّة»، وصحَّحه التِّرْمِذِيّ، وقد قال أئمتنا: بأنَّ مراعاةَ الخلاف مستحبّة، وهي فرضٌ عند الشافعيِّ فلا يُمانع من قصد القرآنية بها خروجاً من الخلاف وحقِّ الميت».

والمعتمد: قال الطَّحطاويّ[1]: «فيه أنَّهم صرّحوا بعدم الجواز، فتكون مكروهة تحريماً، ولا تتأدّى به السنة، فكيف يطلب منه تلاوتها بقصد القرآنية... وما ذكره من استحباب مراعاة الخلاف ليس على إطلاقه، فيه نظر، بل مقيَّدٌ بما إذ لم يلزم عليه ارتكاب مكروه مذهبه، فكان الاعتماد على ما هو مُصَرَّحٌ به في كتب المذهب كـ«المحيط» و«التجنيس» و«الولوالجية» وغيرها من أنَّ قراءتَها بنيَّة القراءة لا تجوز معللاً بأنَّها محلّ الدعاء دون القراءة».

وورد في السنة ما يؤيد مذهب الحنفية في عدم القراءة، منه: عن سعيد المقبري رضي الله عنه: «أنَّه سأل أبا هريرة رضي الله عنه: كيف تُصلِّي على الجنازة؟ فقال أبو هريرة رضي الله عنه: أنا لعمر الله أُخبرك: أتبعها مع أهلها، فإذا وضعت كبرت، وحمدت الله، وصليت على نبيه، ثم أقول: اللهمّ إنَّه عبدك وابن عبدك وابن أمتك، كان يشهد أن لا إله إلا أنت وأنّ محمّداً عبدُك ورسولك، وأنت أعلم به، اللهمّ إن كان مُحسناً فزد في إحسانه، وإن كان مُسيئاً فتجاوز عن سيئاته، اللهمّ لا تحرمنا أَجره، ولا تفتنا بعده»[2]، وعن نافع رضي الله عنه: «إنَّ عبد الله بن عمر رضي الله عنهما كان لا يقرأ في الصلاة على الجنازة»[3].

---

(١) في حاشيته على المراقي٢: ٢٢٥.

(٢) في موطأ مالك١: ٢٢٨.

(٣) في موطأ مالك١: ٢٢٨.

والسبب: مبنىٰ الصّلاة عند الحنفيّة علىٰ الدُّعاء للميت، وهذا غيرُ متحقِّق في الفاتحة، ووردت أحاديث تؤيِّد هذا المسلك للحنفيّة بعدمِ القراءة، فهو معقولٌ مبنيٌّ علىٰ منقول، وهذا كمالُ الاجتهاد، وإغفالُ الإمام الشرنبلالي لهذا، وبناؤه علىٰ الحديث الظاهر في «البُخاري» بعيد عن البناء القويم لبناء الفروع علىٰ أصول مستقاة من القرآن والسنة وآثار الصحابة، بناء علىٰ أصول معتبرة في المذهب ومحررة، ونقض لها.

كيف ولفقهاء الكوفة مدرسة نقلية لسنة النبي ﷺ علىٰ رأسها ابن مسعود وعلي ابن أبي طالب رضي الله عنهما ومئات الصحابة الآخرين رضي الله عنهم، حمل علمهم كبار أئمة التابعين رضي الله عنهم حتىٰ وصل لأبي حنيفة، في تنقيح النقل المعتبر عن النبيّ ﷺ، فهذه الهيئةُ لصلاة الجنازة مسألةٌ ثابتة في مدرسة الكوفة الفقهيّة، ولا يكون الخروج عنها بهذه السهولة للوقوف علىٰ ظاهر حديث، والله أعلم.

* * *

المسألة (٤٦)

اختياره عدم رفع الصَّوت في تسليم صلاة الجنازة:

قال الشرنبلالي: «ولا ينبغي أن يرفعَ صوتَه بالتسليم فيها كما يرفع في سائر الصلوات».

والمعتمد: قال الكاساني[1]: «هل يرفع صوته بالتسليم؟ لم يتعرض له في ظاهر الرواية، وذكر الحسن بن زياد: أنَّه لا يرفع صوته بالتسليم في صلاة الجنازة؛ لأنَّ رفعَ الصوت مشروعٌ للإعلام، ولا حاجة إلى الإعلام بالتسليم في صلاة الجنازة؛ لأنَّه مشروعٌ عقب التكبيرة الرابعة بلا فصل، ولكنَّ العمل في زماننا هذا يُخالف ما يقوله الحسن»، وعن نافع: «أنَّ ابن عمر ﵄ كان إذا صلى على جنازة سلَّم حتى يُسمع مَن يليه»، قال محمّد[2]: «وبهذا نأخذ يسلم عن يمينه ويساره ويسمع من يليه، وهو قول أبي حنيفة».

والسبب: ما ذكره هو رواية الحسن، لكنَّ الكاسانيّ يُقرّر أنَّ العملَ على خلافه، وهذا أولى بالقبول بالنّظر للواقع؛ لأنَّ الفقه علم تطبيقي لا نظري، فمراعاة ما عليه العمل هو المرجح.

* * *

---

(١) في البدائع١: ٣١٣.

(٢) في موطأ محمد٢: ٢٣٧، عن أبي هريرة ﵁: أَنَّ رسولَ اللهَّ ﷺ قال: (مَن صلى على جنازة في المسجد فلا شيء له)، وفي نسخة: (فلا شيء عليه) أخرجه أبو داود، كما في جامع الأصول ر٤٣٣٥، ولفظ: (فلا شيء له) هو موافق للفظ لرواية عبد الرزاق ٣: ٥٢٧، ويؤيدها رواية ابن أبي شيبة في مصنفه ٣: ٤٤: (مَن صلى على جنازة في المسجد فلا صلاة له، قال وكان أصحاب رسول الله ﷺ إذا تضايق بهم المكان رجعوا ولم يصلوا)، وفي رواية: (فليس له شيء) في سنن ابن ماجة١: ٤٨٦، ومسند أحمد٢: ٤٤٤؛ ولذلك قال الخطيب: وهو هو المحفوظ (فلا شيء له)، كما في نصب الراية٢: ٢٧٥

المسألة (٢٧)

اختياره كراهة التنزيه لصّلاة الجنازة في المسجد:

قال الشرنبلالي: « (وتُكره الصّلاةُ عليه في مسجدِ الجماعة، وهو): أي الميت (فيه) كراهة تنزيه في روايةٍ، ورجَّحها المحقِّقُ ابنُ الهُمام، وتحريمٌ في أُخرىٰ».

والمعتمد: المشهورُ في المذهب كراهة التحريم؛ لحديث: «مَن صلىٰ علىٰ جنازة في المسجد فلا شيء له»[١].

قال ابن عابدين[٢]: « قال الشيخ إسماعيل: فيه نظر لجواز كونه، مثل: «لا صلاة لجار المسجد»، ثم نقل عن مفتي الحنفية بمكة المشرفة قطب الدين في «تاريخ مكّة»: أنَّه أفتىٰ بالجواز وعدم الكراهة، كما هو رواية عن أبي يوسف ﵁ ذكرها في «المحيط»؛ لتظافر أهل الحرمين سلفاً وخلفاً علىٰ ذلك دليلاً يؤدي إلىٰ تأثيم السلف.

وقد رأيت رسالة للمنلا عليّ القاري مؤدّاها ذلك أيضاً، لكن ردّ الشيخ إسماعيل علىٰ قطب الدين بأنَّه لا يفتىٰ بخلاف ظاهر المذهب علىٰ أنَّه جدير بالترجيح؛ لما شاهدنا في عصرنا من نفساء ماتت فوضعت في باب الجامع الأموي فخرج منها دم ضمخ العتبة، فالاحتياط عدم الإدخال، ولعلّ أهل الحرمين علىٰ مذهب غيرنا، اهـ، وللعلامة قاسم رسالة خاصّة نقل فيها الكراهة عن أئمتنا الثلاثة وحقَّق أنَّها تحريمية».

والسَّبب: يظهر أنَّ الصلاة في المسجد علىٰ الميت لم تكن معروفة في مدرسة الكوفة، وهذا هو نقلُهم لسنّة النبي ﷺ في ذلك، ويشهد لهم أحاديث في ذلك، ويتوافق مع هذا أنَّ المساجد للصلوات المكتوبة والنَّوافل لا للجنائز، ولعلّ حمل الكراهة علىٰ التَّنزيه من الإمام الشُّرُنْبلاليّ أنَّه كان في عرف بلادهم تصلىٰ الجنازة في المساجد، والأمر متسع، والله أعلم.

---

(١) سبق تخريجه في الصفحة السابقة.

(٢) في منحة الخالق٢: ٢٠١.

المسألة (٤٧)

اختياره لعدم غسل قاطع الطريق:

قال الشرنبلالي: « (ولا يُصلَّىٰ علىٰ باغ) اتفاقاً وإن كان مسلماً. (و)لا علىٰ (قاطع طريق) إذا (قُتِل) كلٌّ منهم (حالة المحاربة)، ولا يُغَسَّل؛ لأنَّ عَلياً ﵁ لم يُغَسِّل البُغاة. وأمّا إذا قُتِلُوا بعد ثبوت يد الإمام، فإنّهم يُغَسَّلون ويُصلَّىٰ عليهم».

والمعتمد: قال ابن عابدين[1]: «إنّما لم يغسلوا ولم يصلَّ عليهم؛ إهانة لهم وزجراً لغيرهم عن فعلهم، وصَرَّح الحصكفي بنفي غسلهم؛ لأنَّه قيل: يغسلون ولا يصلىٰ عليهم للفرق بينهم وبين الشهيد كما ذكره الزيلعي وغيره، وهذا القيل رواية، وفيه إشارة إلىٰ ضعفها، لكن مشىٰ عليها في «الدرر» و«الوقاية»، وفي «التتارخانية»: وعليه الفتوىٰ».

قال الزَّيلعيّ: وأمّا إذا قتلوا بعد ثبوت يد الإمام عليهم فإنّهم يغسّلون ويُصلّىٰ عليهم، وهذا تفصيل حسن أخذ به كبار المشايخ؛ لأنَّ قتلَ قاطع الطريق في هذه الحالة حدّ أو قصاص، ومَن قُتِل بذلك يُغسَّل ويُصلّىٰ عليه، وقتل الباغي في هذه الحالة للسياسة أو لكسر شوكتهم فينزل منزلته لعود نفعه إلىٰ العامّة[2].

والسبب: عدم الصلاة علىٰ الباغي والقاطع؛ لبشاعة فعلهم من قطع الأمن، وفي ترك الصلاة عِظة لغيرهم؛ لئلا يسلكوا مسلكهم، وفيه كفاية في الزجر، فلم يعد حاجة لترك الغسل لهم؛ فلذلك كان الأكثر اعتماداً، ومَن اختار ترك الغسل أراد المبالغة في الزجر، والله أعلم.

* * *

---

(١) في رد المحتار ٢: ٢١٠.

(٢) رد المحتار ٢: ٢١٠.

المسألة (٤٨)

اختياره لاشتراط الجمع الكثير في قبول شهادة مَن يأتي من خارج المصر في رؤية الهلال:

قال الشرنبلالي: « (وإن لم يكن بالسماء علّة فلا بُدّ) للثبوت (من) شهادة (جمع عظيم لرمضان والفطر) وغيرهما؛ لأنَّ المطلعَ متحدٌ في ذلك المحلّ، والموانع منتفيةٌ، والأبصار سليمةٌ، والهمم في طلب رؤية الهلال مستقيمة، فالتفرُّدُ في مثل هذه الحالة يوهم الغلط، فوجب التوقُّف في رؤية القليل حتى يراه الجمع الكثير، لا فرق في ظاهر الرواية بين أهل المصر ومَن وَرَدَ من خارج المصر».

والمعتمد: فصَّلَ الطحاويّ باشتراط الجمع فيما لو كان المخبرون من داخل المصر، فأمّا إذا كانوا من خارجه، فيكفي شهادة الواحد العدل الثقة برؤيته؛ لأنه يتيقّن في الرؤية في الصَّحاري ما لا يتيقّن في الأمصار؛ لما فيها من كثرة الغبار، وكذا إذا كان في المصر في موضع مرتفع، وصحَّحه القُدُوري واعتمد عليه المرغيناني وصاحبُ الفتاوى الصغرى.

قال ابن عابدين[1]: «وهذا وإن كان خلاف ظاهر الرواية فينبغي ترجيحُه في زماننا تبعاً لهؤلاء الأئمة الكبار الذي هم من أهل الترجيح والاختيار، وجزم به الإمامُ السغناقي في النهاية».

وقال السَّرَخْسِيّ[2]: «إنّما ترد شهادته ـ أي الواحد ـ إذا كانت السماء مصحية، وهو من أهل المصر فأما إذا كانت السماء مغيمة أو جاء من خارج المصر، أو كان من موضع نشز، فإنَّه تقبل شهادته عندنا».

---

(١) في تنبيه الغافل ص٧٩.

(٢) في المبسوط٣: ٦٤.

قال ابنُ عابدين[١]: «ولا يخفى أنَّ «المبسوطَ» من كتب ظاهر الرواية، وقوله: يقبل عندنا؛ يفيد عدم الخلاف فيه في المذهب، فيكون إطلاق ما في أكثر الكتب في محلّ التقيد واحد، فلا منافاة بين رواية الطحاوي وظاهر الرواية».

والسَّببُ: عدم القبول لَمَن كان في المصير مبنيٌّ على التهمة في رؤية فرد مع توفر الأسباب حتى يرى الجمع، ولم تبق هذه التهمة موجودة لَمَن يأتي من الخارج، فكان العمل على هذا.

وكان حريٌّ بالإمام الشرنبلالي موافقة أهل الترجيح بالقول بالتفصيل، فهم الأحق بالاتباع، وانظر ما أجمل عبارة ابن عابدين السابقة[٢]: «وهذا وإن كان خلاف ظاهر الرواية فينبغي ترجيحُه في زماننا تبعاً لهؤلاء الأئمة الكبار الذي هم من أهل الترجيح والاختيار، وجزم به الإمامُ السغناقي في «النهاية»»

* * *

(١) في تنبيه الغافل ص٨٠.

(٢) في تنبيه الغافل ص٧٩.

المسألةُ (٤٩):

اختياره الكفارة لمن واصل الجماع بعد تذكره أنَّه صائم:

قال الشرنبلالي: «منها: (ما لو أكل) الصائم (أو شرب أو جامع) أو جمع بينها (ناسياً) لصومه؛ لقوله ﷺ: «إذا أكل الصائمُ ناسياً أو شرب ناسياً فإنَّما هو رزقٌ ساقه الله إليه»[1]، فلا قضاء عليه، والجماع في معناهما، فإن تذكَّر نَزَعَ من فوره، فإن مَكَثَ بعده فَسَدَ صومُه، فإن حَرَّكَ نفسَه ولم ينزع أو نزع ثمّ أولج لزمته الكفّارة».

والمعتمد: اعترض عليه بأنَّ وجوبَها مُخالفٌ لما سيأتي في كلامه من أنَّه إذا أكل أو جامع ناسياً فأكل عمداً لا كفّارة عليه على المذهب لشبهةِ خلاف مالك؛ لأنَّه يقول بفساد الصَّوم إذا أكل أو جامع ناسياً.

قال ابنُ عابدين[2]: «ووجه المخالفة أنَّه إذا لم تجب الكفّارة في الأكل عمداً بعد الجماع ناسياً يلزم منه أن لا تجب بالأولى فيما إذا جامع ناسياً فتذكر ومكث وحرّك نفسه؛ لأنَّ الفساد بالتحريك إنَّما هو لكون التحريك بمنزلة ابتداء جماع، والجماع كالأكل.

وإذا أكل أو جامع عمداً بعد جماعه ناسياً لا تجب الكفارة فكذا لا تجب إذا حَرَّكَ نفسه بالأولى، لكن هذا لا يخالف مسألة الطلوع. نعم يؤيد عدم الوجوب فيها أيضاً إطلاق ما في البدائع حيث قال: هذا أي عدم الفساد إذا نزع بعد التذكّر أو بعد طلوع

---

(١) فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال ﷺ: (إذا أكل الصائمُ ناسياً أو شرب ناسياً فليتمّ صيامه فإنَّما أطعمه الله وسقاه) في سنن النسائي الكبرى ٢: ٢٤٤، وصحح ابن حبان ٨: ٢٨٦، وعنه رضي الله عنه قال ﷺ: (مَن أكل ناسياً وهو صائم فليتم صومه، فإنَّما أطعمه الله وسقاه) في صحيح البخاري ٦: ٢٤٥٥، وصحيح مسلم ٢: ٨٠٩، وعنه رضي الله عنه قال ﷺ: (مَن أفطر في شهر رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة) في صحيح ابن حبان ٨: ٢٨٧، والمستدرك ١: ٥٩٥ وصححه، وصححه ابن حجر في بلوغ المرام، كما في إعلاء السنن ٩: ١٣٠.

(٢) في رد المحتار ٢: ٣٩٨.

الفجر، أما إذا لم ينزع وبقي فعليه القضاء ولا كفارة عليه في ظاهر الرواية، ورُوِي عن أبي يوسف: وجوب الكفارة في الطلوع فقط؛ لأنَّ ابتداء الجماع كان عمداً وهو واحد ابتداء وانتهاء، والجماعُ العمد يوجبها، وفي التذكر لا كفارة.

ووجه الظاهر: أنَّ الكفّارة إنَّما تجب بإفساد الصوم وذلك بعد وجوده، وبقاؤه في الجماع يمنع وجود الصوم فاستحال إفساده فلا كفارة، اهـ، فهذا يدلّ على أنَّ عدمَ وجوبها في التذكّر متفقٌ عليه؛ لأنَّ ابتداءَه لم يكن عمداً وهو فعل واحد فدخلت فيه الشبهة؛ ولأنَّ فيه شبهة خلاف مالك كما علمت، وإنَّما الخلاف في الطلوع وما وجه به ظاهر الرواية يدلّ على عدم الفرق بين تحريك نفسه وعدمه».

والسبب: ما ذكره ابن عابدين فيما سبق: «الفساد بالتحريك إنَّما هو لكون التحريك بمنزلة ابتداء جماع، والجماع كالأكل، وإذا أكل أو جامع عمداً بعد جماعه ناسياً لا تجب الكفارة فكذا لا تجب إذا حَرَّكَ نفسه بالأولى».

* * *

المسألة (٥٠)

اختيارُه وجوب دفع صدقة الفطر لواحد:

قال الشُّرُنْبُلاليّ: «ويدفع كلُّ شخصٍ فطرتَه لفقير واحد...».

والمعتمد: قال ملا خسرو[1]: «وجب دفع كل شخص فطرته إلى فقير واحد حتى لو فرقه إلى فقيرين لم يجز؛ لأنَّ المنصوص عليه الإغناء، ولا يستغنى بما دون ذلك، وقال الكرخي: جاز دفعها إلى فقيرين، لكن الأول هو الأولى».

قال الشُّرنبلالي[2]: «والصحيح قول الكرخي؛ لما قال في «البرهان»: ويجوز دفع صدقة واحدة لجمع من الفقراء لوجود الدفع إلى المصرف على الصحيح، وقال في «البحر» صرّح الولوالجي وقاضي خان وصاحب «المحيط» و«البدائع» بجواز تفريق الفطرة الواحدة على مساكين من غير ذكر خلاف فكان هو المذهب كجواز تفريق الزكاة، وأما الحديث المأمور فيه بالإغناء فيفيد الأولوية، وقد نقل في «التبيين» الجواز من غير خلاف في باب الظهار».

والسَّببُ: الإمام الشُّرُنْبُلاليّ نفسه حرَّر في «حاشية الدرر» الجواز للتفريق على الجمع، وبيَّن أنَّ الحديث في البناء محمول على الأولوية، وهذا تحقيق وتحرير للمسألة في غاية الدقة، وهو أولى بالقبول مما قال في «المراقي»، ولعله في «المراقي» نظر إلى ظاهر الحديث فحسب، والله أعلم.

* * *

---

(١) ينظر: درر الحكام ١: ١٩٦.

(٢) ينظر: الشرنبلالية ١: ١٩٦.

المسألة (٥١)

اختياره استحباب صلاة الفجر في منى بغلس:

قال الشرنبلالي: «ويستحبُّ أن يُصلِّي الظهر بمنى، ولا يترك التلبيةَ في أحواله كلِّها إلا في الطواف، ويمكث بمنى إلى أن يُصلِّي الفجر بها بغلس».

والمعتمد: ذكره في الشَّلبيّ[١] عن «الغاية»، ومثله في «الخانية»، لكنَّ الأكثر على خلافه، «شرح اللباب»[٢].

والسَّببُ: بسبب أنَّ الأحاديث المشهورة تخبر أنَّ الصلاة تكون في الإسفار إلا فيما يتعلق بيوم مزدلفة لثبوته واستفاضته، وما عداها يبقى على الأصل عند الحنفية، فكان الأولى بالقبول عند الأكثر، والله أعلم.

* * *

(١) في حاشية التبيين٢: ٢٤.

(٢) ينظر: رد المحتار٢: ٥٠٣.

المسألة (٥٢)

اختيارُه لوجوب تكبير قنوت الوتر:

قال الشرنبلالي: « (و)يجب قراءةُ **(قنوت الوتر)** عند أبي حنيفة، وكذا تكبيرةُ القنوت، كما في «الجوهرة» ».

والمعتمد: نصّ في «الجوهرة النيرة»[١] على وجوب سجود السَّهو بتركِ تكبيرة القنوت، وذكر في «الظهيرية»: أنَّه لو ترك تكبيرة القنوت، فإنَّه لا رواية لهذا، وقيل: يجب سجود السهو اعتباراً بتكبيرات العيد، وقيل: لا يجب، اهـ، وينبغي ترجيح عدم الوجوب[٢]، وقال في «البحر» في باب سجود السهو: وممَّا ألحق به: أي بالقنوت تكبيره؛ وجزم الزَّيلعي بوجوب السّجود بتركه[٣].

والسبب: تقليده لما في «الجوهرة»، والمسألة محطّ أنظار للعلماء، كما هو ملاحظ من النقاش السابق، وإن كان المشهور عدم وجوب التَّكبير؛ لنصّ عامّة الكتب على وجوب القنوت بدون ذكر التّكبير، فتدلّ على أنَّ حكمَه حكم سائر التكبيرات من السنية، فلا يجب السجود به، والله أعلم.

* * *

---

(١) الجوهرة النيرة ١: ٧٧.

(٢) ينظر: البحر ٢: ١٠٣.

(٣) رد المحتار ١: ٤٦٨.

المبحث الثالث: تطبيقات في ترجيحات القُدُوريّ:

نعرض فيه مسائل في ترجيحان القُدُوريّ في «مختصره» على النَّحو الآتي:

المسألة (١)

اختياره سقوط خيار الرّؤية برؤية صحن الدَّار بدون غرفها:

قال القُدُوريّ: «وإن رأى صحن الدار فلا خيار له، وإن لم يشاهد بيوتها».

والمعتمد في المذهب: عدم سقوط خيار الرؤية إلا برؤية الغرف، وهو قول زفر، وهو القياس؛ لأنّ ذلك قد يختلف من دار إلى دار فلا تكفي رؤية صحن الدار لتحقّق المقصود، وقال في «شرح الأقطع»: والصحيح ما قاله زفر[1].

وسبب اختيار القُدُوريّ: أنَّه ظاهر الرِّواية، وأَفتى به أبو حنيفة لما رأى بالكوفة، فإنّ تقطيع الدار لا يختلف عندهم بالصّغير والكبير، فأغنت رؤية صحن الدار عن رؤية الغرف لتحقّق المقصود.

وعُمِل بغير ظاهر الرواية لتحقيق المبنى لظاهر الرواية، وهو رؤية المقصود من المبيع، فإنّه مختلفٌ على حسب العرف من زمان إلى زمان ومكان إلى مكان؛ لأنّ العُرف يرشدنا إلى تحقّق وجود علّة الحكم أم لا، والعلّة هنا: هي رؤيةُ المقصود في المبيع، حيث كانت متحقِّقة في زمن أبي حنيفة برؤية الصَّحن، وفي زمن زُفر برؤية الغرف.

* * *

(١) ينظر: البناية ٨: ٩١.

المسألة (٢)

اختياره الضرب في الأعداد لتكثير الأجزاء:

قال القُدُوريّ: «وإن قال: له عَلَيَّ خمسةٌ في خمسةٍ يريدُ به الضربَ والحسابَ لزمه خمسة واحدة».

والمعتمد في المذهب: أن الضرب يفيد تكثير المعدود، وهو قول زفر، ورجَّحه ابن الهمام[1]، واللكنوي[2]، وإليه يميل كلام ابن عابدين[3]، فيلزمه خمسة وعشرون؛ لأنّ هذا اللفظَ في العادة يعبَّرُ به عن خمسة وعشرين.

وسبب اختيار القُدُوريّ: هو موافقة ظاهر الرواية عند أبي حنيفة؛ لأنّ حقيقةَ الضرب إنّما يتأتي فيما له مساحة فيكثر أجزاءه، ولا يكثر ذاته، فيصير كالذِّراع كان طولُه ذراعاً، فصار خمسة، وذلك لا يتأتىٰ في الأعداد، فلا يصحّ فيها الضرب.

وإنّما يذكر ذلك فيها مجازاً، ولأنّ أثرَ الضرب في تكثير الأجزاء لا في تكثير المال، فخمسة في خمسة يراد به أن كلّ درهم من الخمسة مثلاً خمسة أجزاء[4].

وترك ظاهر الرواية سببه العرف؛ لأنّ المسألة مبناها علىٰ العرف في المقصود من الضرب، فلم يكن يطلق الضرب في زمن أبي حنيفة ويراد به الضرب المعروف، وإنّما تكثير الأجزاء فحسب، في حين كان في عرف البصرة عند زُفر يراد به تكثير المعدود، وهو الضرب المعروف، وهو الشائع فيما بعده من الأزمنة والأمكنة، فكانت الفتوىٰ علىٰ قول زفر.

---

(١) في فتح القدير ٤: ٢٣.

(٢) في عمدة الرعاية ٢: ٧٥.

(٣) في رد المحتار ٢: ٤٣٩.

(٤) ينظر: رد المحتار ٥: ٥٩٨.

المسألة (٣)

اختياره أنّ السَّهم هو أَقلُّ سهام الورثة ما لم ينقص عن السُّدس، فيكون له السُّدس في الوصية:

قال القُدُوريّ: «ومَن أَوْصَىٰ بسهم من ماله فله أَخسُّ سهام الورثة، إلاّ أَن يُنْقِصَ من السدس، فيتمّ له السدس».

والمعتمد في المذهب: أنَّ السهم هو الجزء، وقال المَرغيناني[1]: «هذا كان في عرفهم، وفي عرفنا السهم كالجزء»، ومشى عليه في «الكنز» و«الدرر» و«التنوير»، وفي «الوقاية»: السهم السدس في عرفهم وهو كالجزء في عرفنا[2].

وسبب اختيار القُدُوريّ: أنَّه ظاهر الرواية؛ لأنَّ السهم في عرف أبي حنيفة يطلق على السدس[3]؛ فعن عبد الله ﵁: «أنَّ رجلاً أوصى لرجل بسهم من ماله فجعل له النبيّ ﷺ السدس»[4]، وعن عكرمة: «في رجل أوصى بسهم من ماله قال: لا ليس بشيء لم يبين، وقال الحسن: له السدس على كلّ حال».

وترك ظاهر الرواية هاهنا لتغيّر العرف في إطلاق السهم، وهي لفظ، فيرجع فيه إلى عرف الناس القولي في معرفة مرادهم منه، فلمّا تغيّر العرف تغيّر الحكم؛ لأننا لا يمكن أن نرتِّب على كلام الناس ما لا يقصدون فيرجع إلى عرفهم في تفسير كلامهم؛ لأن الألفاظ يعبر فيها عن معاني، ويجعل عرف الناس لفهم المعاني المقصودة بألفاظهم؛ لذلك كانت الأيمان مبنية على العرف.

(١) في الهداية ١٠: ٤٤.

(٢) ينظر: اللباب ٢: ٣٤٢.

(٣) ينظر: العناية ١٠: ٤٤.

(٤) في مسند البزّار ٥: ٤١٥.

المسألة (٤)

اختياره عدم جواز بيع دود القز والنحل منفرداً:

قال القُدُوريّ: «ولا يجوز بيع دود القَزّ إلاّ أن يكون مع القَزّ، ولا النّحل إلاّ مع الكُوارات».

والكُوّارة: مَعْسَلُ النَّحل إذا سُوِّي من طينٍ[1].

والمعتمد في المذهب: جواز بيع دود القزّ والنحل منفرداً على قول محمّد إن كان منتفعاً به، فيكون متقوماً، فيصح العقد عليه، وقال العَيني[2]، وشيخي زاده[3] والحَصْكَفي[4] والحَلَبي[5]: «الفتوى على قول محمد».قال في «الخلاصة»: «وفي بيع دود القَزِّ الفتوى على قول مُحمّد أنه يجوز»، وكذا قال الصدر الشهيد في «واقعاته»، وتبعه النَّسفي، وكذلك قال في «المحيط» »[6].

ولعلّ سبب اختيار القُدُوريّ عدم جواز البيع لدود القزّ والنحل: أنَّه قول عند أبي حنيفةَ وأبي يوسفَ، حيث لم يكن منتفعاً به في زمانهما، ولا بجزء منهما، فيكونَ البيعُ باطلاً عندهما؛ لعدمِ المالِ المُتَقَوَّمِ ، وإنّما جاز بيعُهما تبعاً للقَزّ والكُوارات لحصول الانتفاع والتقوم حينئذٍ، فهما ليس بمنتفع به بأنفسهما فلم يكن مالاً بنفسه، بل بما يحدث منهما، وهو معدومٌ الآن، حتى لو باعه مع الكوارة،

(١) ينظر: الدر المختار ٤: ١١١.

(٢) في رمز الحقائق ٢: ٢٦.

(٣) في مجمع الأنهر ٢: ٥٨.

(٤) في الدر المنتقى ٢: ٥٨.

(٥) في الملتقى ص١٤٤.

(٦) ينظر: التصحيح والترجيح ص٢٣٣.

وفيها عسل يجوز بيعه تبعاً للعسل، ويجوز أن لا يكون الشيء محلاً للبيع بنفسه مفرداً، ويكون محلاً للبيع مع غيره[1].

* * *

(١) ينظر: البدائع ٥: ١٤٤.

المسألة (٥)

اختياره لعدم استثناء مقداراً معلوماً في الثمار:

قال القُدُوريّ: «ولا يجوز أن يبيعَ ثمرة، ويستثني منها أرطال معلومة».

والمعتمد في المذهب: جواز استثناء أرطالاً معلومة؛ لأن ما جاز إيراد العقد عليه ابتداءً جاء استثناؤه، وهو ظاهر الرِّواية. واختاره النسفي[1]، والحلبي[2]، والتمرتاشي[3]، وغيرهم.

وسبب اختيار القُدُوريّ: ما يؤدّي الاستثناء إلى جهالة الباقي، وهو روايةُ الحسن بن زياد، وقول الطَّحاويّ[4]، واختاره المحبوبيّ[5] وصدرُ الشَّريعة[6].

ومعلوم أنَّ قضية الجهالة عرفيّةٌ، وهي متفاوتةٌ من مكانٍ إلى مكانٍ وزمانٍ إلى زمانٍ، وقاعدتُها: كلُّ جهالةٍ تفضي للنزاع تفسد العقد، فلعلّها كانت تؤدِّي للجهالة في زمن القُدُوريّ، والله أعلم.

* * *

---

(١) في الكنز ص٩٧.

(٢) في الملتقى ص١٠٩.

(٣) في التنوير ص١٢٦.

(٤) ينظر: الهداية٣: ٢٦.

(٥) في الوقاية ٤: ٩.

(٦) في شرح الوقاية ٤: ٩.

المسألة (٦)

اختياره التقدير في التّعريف للقطة بالأيام في أقلّ من عشرة دراهم وبالشهر في عشرة دراهم فأكثر وبالسنة في مئة فأكثر:

قال القُدُوريّ: «فإن كانت أَقلّ من عشرةِ دراهم عرَّفها أَيّاماً، وإن كانت عشرة فصاعداً عَرَّفها شهراً، وإن كان مئة درهم أو أَكثر عرّفها حولاً».

والمرادُ بالتعريف أن ينادي: إني وجدت لقطة لا أدري مالكها، فليأت مالكها وليصفها لأردها عليه.

والمعتمد في المذهب: عدم التَّقدير في التعريف بمدة معينة.

قال المَرغيناني[1] وصدرُ الشَّريعة[2]: «الصحيح أنها غير مقدرة بمدة معلومة، بل هي مفوَّضة إلى رأي الملتقط فيعرِّفُها إلى أن يغلبَ على ظنِّه أنّها لا تطلبُ بعد ذلك». وهذا اختاره شمسُ الأئمة، قال ابنُ قُطْلُوبُغا[3]: «قال في «الينابيع»: وعليه الفتوى، وقال في «الجواهر»: والأصح أن التقدير غير لازم...وفي «المضمرات»: وعليه الفتوى»، وقال الحدادي[4]: «وعليه الفتوى».

وسبب اختيار القُدُوريّ هذا التفصيل: أنَّه رواية عن أبي حنيفة؛ لأنَّ المالَ كلَّما ازداد ازداد خطره؛ لما روي عن يعلى ﵁، قال ﷺ: «مَن التقط لقطة يسيرة درهماً أو حبلاً أو شبه ذلك فليعرفه ثلاثة أيام، فإن كان فوق ذلك فليعرفه

---

(١) في الهداية٢: ١٧٥.

(٢) في شرح الوقاية٣: ٢٧١.

(٣) في التصحيح والترجيح ص٣٠٤-٣٠٥.

(٤) في الجوهرة١: ٣٥٦.

سنة»[1]، فنبَّه على أن التعريفَ على قدر المال، فمَن سوَّى بين القليل والكثير، فقد خالف النصّ.

وتَرَكَ القُدُوريّ ظاهر الرواية في تقدير محمّد في «الأصل» بالحول من غير تفصيل بين الكثير والقليل...»[2]؛ لما ذكرنا من تفاوت التّعريف بالمال عرفاً بحسب قلّته وكثرته، وهذا من أسباب اعتماد التفويض إلى الملتقط في المدّة بحسب المال والمكان وأحوال الناس، وهو الأولى.

* * *

(١) في مسند أحمد٤: ١٧٣، قال الأرنؤوط: «إسناده ضعيف لضعف عمر بن عبد الله بن يعلى».

(٢) ينظر: البحر الرائق٥: ١٦٤.

المسألة (٧)

اختياره تصديق القاضي للزوج القائل لزوجته: أنت عليّ حرام، أنَّه أراد الكذب:

قال القُدُوريّ: «وإذا قال لامرأته: أنت عليَّ حرام سُئل عن نيّته، فإن قال: أَردت الكذب فهو كما قال».

ومعناه: أن زوجته حلال له فوصفه بالكذب مخالف للواقع، فلا يكون إيلاءً، لأنه وصف المحللة بالحرمة كان كذباً حقيقة، فإذا نواه صدق؛ لأنه حقيقة كلامه[1].

والمعتمد في المذهب: أنَّه يصدّق ديانة في نيته، ولا يصدق قضاء، وما قال القُدُوريّ هو ظاهر الرواية، ومشى عليه الحَلْوانيّ، لكن قال السَّرَخْسيّ: لا يُصدَّق في القضاء، حتى قال في «الينابيع» في قول القُدُوريّ: فهو كما قال: يريد به فيما بينه وبين الله تعالى، أمّا في القضاء لا يُصدَّق على ذلك ويكون يميناً.

وقال الاسبيجابي: أراد به يعني القُدُوريّ فيما بينه وبين الله تعالى، أمّا في القضاء فلا يُصدّق في نفي اليمين، وفي «شرح الهداية»: وهذا هو الصواب على ما عليه العمل والفتوى[2].

ولعلّ سبب اختياره: هو تمسكه بظاهر الرِّواية من الإطلاق وعدم التَّفصيل، ومعلوم أنَّ هذه الإطلاقات من ظاهر الرِّواية يلحقها تقييد وتوضيح حتى تفهم صحيحاً، فذكره القُدُوريّ مطلقةً لما يحتويه متنه من الاختصار، والشراح من بعده فصلّوا الإطلاق كما رأينا.

---

(١) ينظر: تبيين الحقائق ٢: ٢٦٧.

(٢) ينظر: التصحيح والترجيح ص٣٤٩.

المسألة (٨)

اختياره تصديق القاضي للزوج القائل لزوجته: أنت عليّ حرام، أنَّه أراد به التحريم:

قال القُدُوريّ: «وإذا قال لامرأته: أنت عليَّ حرام سُئل عن نيّته....وإن قال: أردت به التحريم أو لم أرد به شيئاً، فهو يمينٌ يصير بها مولياً».

والمعتمد في المذهب: أنَّ مرجعها للعرف، فإن تعارف الناس استعمالها في الطلاق فإنها تصرف إليه بلا نية، قال في «الهداية»: «ومن المشايخ مَن يصرف لفظ التحريم إلى الطلاق من غير نيّة بحكم العرف».

قال المحبوبي: «وبه يفتى»، وقال نجم الأئمة في شرحه للقدوري: «قال أصحابنا المتأخرون: الحلال عليّ حرام، أو أنت حرام، أو حلال الله عليه حرام، أو كل حلّ عليّ حرامٌ طلاق بائن، ولا يفتقر إلى النيّة بالعرف، حتى قالوا في قول محمد: كلُّ حلٍّ عليَّ حرام إن نوى يميناً فهو يمين، ولا تدخل امرأته إلاّ بالنيّة.

فإن لم ينوها فهو على المأكول والمشروب، قال مشايخ بلخ: إن محمداً أجاب على عرف ديارهم، أما في عرف بلادنا يريدون تحريم المنكوحة فيحمل عليه، وقال في «مختارات النوازل»: وقد قال المتأخرون: يقع به الطلاق من غير نيّة؛ لغلبة الاستعمال بالعرف وعليه الفتوى، ولهذا لا يحلف به إلا الرِّجال»[1].

والظاهر في سبب اختيار القُدُوريّ: هو اعتبار ما كان عليه الأصل في المذهب، فعندما تغيّر العرف اختلف الحكم؛ لأنَّ مبنى المسألة على العرف.

---

(١) ينظر: التصحيح والترجيح ص٣٤٩.

المسألة (٩)

اختياره في مقدار الكسوة للكفارة أدنى ثوب تجزئ فيه الصلاة:

قال القُدُوريّ: «كفارة اليمين: وأَدناه ما يُجزئ فيه الصّلاة».

والمعتمد في المذهب: في أدنى الكسوة في الكفارة ثوب يستر عامة الجسد، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقدروه في عرفهم: قميصٌ وإزارٌ ورداء، وصرح بتصحيحه الزَّيلعيّ[1] وشيخي زاده[2]؛ لأنّ لابس ما يستر به أقلّ البدن يُسمّى عارياً عرفاً فلا يكون مكتسياً، ولا بدّ للمرأة من خمار مع الثّوب، لكن لا يشترط أن يكون الخمارُ ممَّا تصحّ به الصّلاة[3].

وما اختاره القُدُوريّ اعتبر فيه العرف الشَّرعيّ، وهو مقدار ساتر العورة شرعاً، وهو مرويٌّ عن محمّد حتى يجوز السَّراويل عنده؛ لأنّه لابس شرعاً؛ إذ الواجب عليه ستر العورة وقد أقامه، ومعلوم أن المعتبر في مثل هذا عرف الناس في اعتباره كاسياً لا عارياً، فكان أولى.

* * *

(١) في تبيين الحقائق ٣: ١١٢.

(٢) في مجمع الأنهر ٢: ٥٤٢.

(٣) ينظر: رد المحتار ٣: ٧٢٦.

المسألة (١٠)

اختياره عدم التعزير بالشَّتم بـ«يا حمار» و«يا خنزير»، قال القُدُوريّ: «لو قال: يا حمار أو يا خنزير لم يعزّر».

والمعتمد في المذهب: أنَّه يعزر إن لحقه الشِّين بهذا الشتم كالأشراف من الفقهاء والعلوية؛ لما يلحقهم من الوحشة بذلك، ولا يُعزَّر إن كان لا يلحقه الشين بذلك الشتم كعامة الناس، فإنهم يتبادلون مثل هذه الشتائم ولا يبالون عند سماعها وتلفظها، وقال المرغيناني[1]: «وقيل في عرفنا...وهذا أحسن».

وسببُ اختيار القُدُوريّ: هو تمسكه بظاهر الرواية؛ لأنَّه لا يتصوّر، فلا يلحقه الشين به بمثل هذا الشتم للتيقّن بنفيه؛ لأنَّ العربَ قد تتسمّى بهذه الأسماء يُقال: سفيان الثوري ودحية الكلبي[2].

وفي الحقيقةِ هذا التَّفصيل تقريرٌ لما بُنِي عليه ظاهر الرِّواية من لحوق الشَّين، وبالتَّالي مَن لحقه الشين بهذا شتم استحق شاتمه التعزير وإن لم يلحقه الشين لا يستحق شاتمه التعزير، فالمسألة مبنيّةٌ على العرف في تحقق مبنى المسالة.

* * *

---

(١) في الهداية٥: ٣٤٧.

(٢) ينظر: الجوهرة النيرة ٢: ١٦٢.

المسألة (١١)

اختياره كراهة حضور الجماعات للشابات مطلقاً وللعجائز في الظهر والعصر:

قال القُدُوريّ: «ويُكره للنِّساء حضورُ الجماعات، ولا بأس بأن تَخرجَ العجوز في الفجر والمغرب والعشاء».

والمعتمد في المذهب: كراهة حضور الشابات والعجائز في الصلاة جماعة مطلقاً؛ لفساد الزمان، واختار النَّسفيّ[1]، وقال في «الكافي»: والفتوى اليوم على الكراهة في الصلاة مطلقاً كلها؛ لظهور الفساد، ومتى كره حضور المسجد للصلاة فلأن يكره حضور مجالس الوعظ خصوصاً عند هؤلاء الجهال الذين تحلو بحلية العلماء أولى ذكره فخر الإسلام.

وقال ابن الهمام[2]: «المعتمد منع الكل في الكل إلا العجائز المتفانية فيما يظهر لي دون العجائز المتبرجات وذوات الرّمق»، وقال الزيلعي[3]: «والمختار المنع في الجميع لتغيّر الزمان»، وقال التُّمُرْتاشيّ[4]: «ويكره حضورهن الجماعة مطلقاً على المذهب»، وقال الشُّرُنْبُلالي[5]: «وهو الأولى»[6].

---

(١) في الكنز ص١٤.

(٢) في فتح القدير ١: ٣١٧.

(٣) في تبيين الحقائق ١: ١٤٠.

(٤) في تنوير الأبصار ١: ٣٨٠.

(٥) في حاشيته على الدرر ١: ٨٦.

(٦) ينظر: البحر الرائق ١: ٣٨٠، ورد المحتار ١: ٣٨٠.

وقال القاريّ[1]: «والمختار منع العجوز عن الحضور في جميع الأوقات فضلاً عن الشَّابة».

وسبب اختيار القُدُوريّ موافقته لظاهر الرواية عند أبي حنيفة في إجازة الخروج للعجائز في الفجر والمغرب والعشاء؛ لأنَّها أوقات ظلمة فيؤمن من وقوع نظر الأجنبيّ عليها، بخلاف الظهر والعصر؛ لأنَّه لا يؤمن من ذلك.

وترك ظاهر الرواية سببه فساد الزمان، فقضية خروج المرأة مبناها على الفتنة، فمتى أُمنت الفتنة جاز لها الخروج، ومتى خُشي عليه الفتنة كُره لها الخروج، فكانت العجائز في أمنٍ من الفتنة في الصلوات الليلة، بخلاف الصلوات النّهارية، وعندما لحقتها الفتنة في الصَّلوات كرهوا خروجها؛ صيانةً لها وحفاظاً عليها من الفسَّاق في الطُّرقات.

وهذا ما شهدت به السيدة عائشة رضي الله عنها، فقالت: «لو أنَّ رسول الله ﷺ رأى ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني إسرائيل»[2]، قال عبد العلي اللكنوي: «قد يتوهم أن فيه إبطال النَصِّ بالتعليل مع أن أحكم الحاكمين هو الله تعالى، وكان عالماً بما أحدثته النساء، فلا يظهر لما قالت عائشة رضي الله عنها وجه، فيندفع بأن حكمه سبحانه على لسان رسوله ﷺ بخروج النساء إلى المساجد وعدم منعهن عنه مؤقتاً إلى عدم احتمال الفتنة، فإذا انتفى هذا انتفى ذاك.

ومقصودها رضي الله عنها لو رأى النبي ﷺ في زمانه المأمون عن الفتن ما أحدث في هذا الزمن لمنعن بأمر الله ﷻ عن الخروج، ولم يرخصهن فيه البتة،

---

(١) في فتح باب العناية ١: ٢٨٤.

(٢) في صحيح مسلم١: ٣١٩، وصحيح البخاري ١: ٢٩٦.

وعبرت عن وقوع الأحداث برؤيته ﷺ كما أن الله تعالى عبَّر عن وقوع الجهاد لعدم العلم في قوله جل جلاله: ﴿**وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ**﴾ التوبة: ١٦، وعلمه أتم»[١].

وحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال ﷺ: «لا تمنعوا نساءكم المساجد، وبيوتهن خير لهن»[٢]، وغيرها، يرغب المرأة بالصلاة في بيتها، ويجعلها أفضل وخير لها؛ صيانة لها، وإبعاداً لها عن الفتنة.

* * *

(١) ينظر: تحفة النبلاء بجماعة النساء ص٤٥.

(٢) سيأتي تخريجه.

المسألة (١٢)

اختياره تسليم المكفول به في السّوق:

قال القُدُوريّ: «وإذا تكفّل به على أن يُسلِّمه في مجلسِ القاضي فسَلَّمَه في السُّوق برئ، وإن سَلَّمَه في بريّةٍ لم يَبْرَأ».

والمعتمد في المذهب: أنَّ الكفيل لا يبرأ حتى يسلّم المكفول به في مجلس القاضي، وقال السَّرَخسيّ: «المتأخرون من مشايخنا قالوا هذا بناء على عادتهم في ذلك الوقت، أما في زماننا إذا شرط التسليم في مجلس القضاء لا يبرأ بالتسليم في غير ذلك المجلس؛ لأنَّ الظاهر المعاونة على الامتناع لغلبة أهل الفسق والفساد لا على الإحضار، والتقيد بمجلس القاضي مفيد، وإن سلّمه في برية لم يبرأ لعدم المقصود وهو القدرة على المحاكمة»[١].

وقال الحلبي[٢]: «والمختار في زماننا أنَّه لا يبرأ». وقال التُّمُرتاشيّ[٣]: «وهو قول زفر، وبه يفتى في زماننا؛ لتهاون الناس في إقامة الحق، ومحل الاختلاف في بلد لم يعتادوا نزع الغريم من يد الخصم»[٤].

وسبب اختيار القُدُوريّ: أنَّ المقصودَ من الكفالة هو القدرةُ على المحاكمة، وفي السُّوق يُمكنه ذلك، وفي البرية لا يُمكنه فإذا سلَّمَه في بلد آخر برئ.

ومبنى تغيّر الفتوى فيها على اختلاف الزَّمان، حيث فَسَدَ الزَّمان وأَصبح النَّاس يعاونونه على المنكر للهروب من القضاء، فلم يَعُد يبرأ الكفيل بالتَّسليم في السُّوق.

---

(١) ينظر: العناية٧: ١٦٩.

(٢) في الملتقى ص١٢٤.

(٣) في منح الغفار ق٢: ٧٩/ أ-ب.

(٤) ينظر: الفتح٦: ٢٨٩، والبحر٦: ٢٢٩.

المسألةُ (١٣)

اختياره قبض الوكيل بالخصومة:

قال القُدُوريّ: «والوكيلُ بالخصومةِ وكيلٌ بالقبضِ عند علمائنا الثَّلاثة».

والمعتمد في المذهب: عدم قبض الوكيل بالخصومة، وهو قول زفر؛ لظهور الخيانة في الوكلاء، وقد يؤتمن على الخصومة مَن لا يؤتمن على المال، والفتوى اليوم عليه، ونحوه عن الاسبيجابي و«الينابيع» و«الذخيرة» و«الواقعات» وغيرها[1].

وسبب اختيار القُدُوريّ: أنَّ من ملك شيئاً ملك تمامه، وتمام الخصومة بالقبض؛ لأنَّ المقصودَ من التوكيل الاستيفاء، والتوكيل بالتصرُّف يكون توكيلاً بمقصوده، وهو ظاهر الرواية.

وتُرك ظاهر الرواية في الفتوى لتغير الناس وفسادهم؛ لأنَّ ليس كلُّ مَن يؤتمن على الجدال يؤتمن على أخذ المال، فلا يكون وكيلاً فيه، فمبنى المسألة على فساد الزمان، وهو متعلّق بأصول التطبيق.

* * *

(١) ينظر: اللباب ١: ٣٠٣.

المسألة (١٤)

اختياره صحة تزويج المرأة نفسها من غير الكفء، وللأولياء الاعتراض والتفريق بينهما:

قال القُدُوريّ: «فإذا تزوَّجت المرأةُ غيرَ الكفؤ فللأولياء أن يفرّقوا بينهما».

والمعتمد في المذهب: عدم صحة النكاح إن لم يكن الزوج كفؤاً ما لم يأذن الولي، وهذه رواية الحسن عن أبي حنيفة، أفتى بها قاضي خان واختارها ابن الهمام[١]، والطحطاوي[٢] وابن عابدين[٣] وبرهان الشريعة[٤]، وقال التُّمرتاشيّ[٥] والحصكفي[٦]: «به يفتى»، وقال شمس الأئمة: وهذا أقرب إلى الاحتياط[٧]؛ لأنه ليس كل ولي يحسن المرافعة والخصومة ولا كلّ قاض يعدل، ولو أحسن الولي وعدل القاضي فقد يترك أنفة للتردّد على أبواب الحكّام، واستثقالاً لنفس الخصومات فيتقرّر الضرر، فكان منعه دفعاً له.

وسبب اختيار القُدُوريّ: هو أخذه بظاهر الرّواية، حيث إنَّها تملك تزويج نفسها بدون أن تلحق ضرر الشَّين بالأولياء، وارتفع الضرر عنهم بحقّهم في الاعتراض وفسخ النكاح[٨].

---

(١) في الفتح ٣: ١٥٧.

(٢) في حاشيته على الدر المختار ٢: ٢٧.

(٣) في رد المحتار ٢: ٢٩٧.

(٤) في الوقاية ص٢٩٠.

(٥) في التنوير ٢: ٢٩٧، ومنح الغفار ق٣٠٨/ ب.

(٦) في الدر المختار ٢: ٢٩٧.

(٧) ينظر: التصحيح والترجيح ق٤٨/ ب.

(٨) ينظر: شرح الوقاية ص٢٩٠.

وسبب تغير الفتوىٰ هو فساد الزّمـان، ففـي التَّطبيـق نجـد صـعوبة تطبيـق ظاهر الرِّواية؛ لعدم عدل القضـاة دائـماً، وصـعوبة التَّقـاضي بكثـرة الـتّردُّد عـلىٰ المحاكم، فيقع الضَّرر علىٰ الأولياء، فترك ظاهر الرواية وأفتي بعدم صحة النِّكاح، وهو الأقوىٰ.

* * *

المسألة (١٥)

اختياره لابتداء العدة عقيب الطلاق والوفاة:

قال القُدُوريّ: «وابتداءُ العدّة في الطّلاقِ عقيب الطّلاق، وفي الوفاةِ عقيب الوَفاة».

والمعتمد في المذهب: اعتبار ابتداء العدة من وقت الإقرار بالطلاق عند القاضي، قال المرغيناني[1]: «ومشايخنا يفتون في الطلاق أنّ ابتداءها من وقت الإقرار نفياً لتهمة المواضعة»، حتى إنه لو أقرّ أنه طلَّقَها منذ سنة، فإن كذّبته في الإسناد، أو قالت: لا أدري، فإنه تجب العدّة من وقت الإقرار، وإن صدقته، قال محمد: تجب العدّة من وقت الطلاق، والمختارُ من وقت الإقرار، ولا يجب لها نفقة العدّة ولا السكنى؛ لأنها صدقته[2].

وسبب اختيار القُدُوريّ: هو موافقته لظاهر الرواية؛ لأنّ الحكمَ يثبت عقيب السبب، ولا يفتقر إلى العلم بحصوله كسائر الأسباب، ولأنّ العدّةَ هي مضي الزمان، فإذا مضت المدّة انقضت العدّة.

وتُرك ظاهر الرواية لفساد الزَّمان بحصول التَّواضع بين الزوجين بأن يقرّا أنّهما فعلا منذ زمن، فيستفيد الزَّوج سقوط نفقة العِدّة، وتستفيد المرأة التَّزوج مباشرةً دون انتظار انتهاء العِدّة، فأَفتى الفقهاء باعتبار بدء العدّة من وقت الإقرار بالطَّلاق؛ لقلَّة الدِّين عند كثيرين وإقبالهم على ارتكاب المحرَّمات لتحقيق شهواتهم ورغباتهم.

---

(١) في الهداية ٤: ٣٣٠.

(٢) ينظر: الجوهرة النيرة ٢: ٧٨.

المسألة (١٦)

اختياره حق الحضانة للأم والجدة في الصبية حتى تحيض:

قال القُدُوريّ: «والأمُّ والجدّةُ أحقُّ ...بالجارية حتىٰ تحيض».

والمعتمد في المذهب: حق الحضانة للأم والجدة وغيرهما إلىٰ حد الشهوة، وهو قول محمد، وهو تسع سنين؛ لتدريبها علىٰ الأمور المنزلية التي هي مطالبة بها في المستقبل، فإن البنت بعدها تحتاج إلىٰ معرفة آداب النساء من الخبز والطبخ والغزل وغسل الثياب، والمرأة علىٰ ذلك أقدر، وبعدها تحتاج إلىٰ التحصين والحفظ والأب فيه أقدر، قال الطرابلسي[1]: «وبه يفتىٰ».

وقال المحبوبي[2]: «وهو المعتمد». وقال صاحب «البحر»: والحاصل أن الفتوىٰ علىٰ خلاف ظاهر الرواية[3].

وسبب اختيار القُدُوريّ حتىٰ تحيض: أنَّه ظاهر المذهب؛ لأنَّ الأُنثىٰ تحتاج إلىٰ التصنّع وتعرّف أحوال النساء، والنِّساء في ذلك أهدىٰ.

وتُرِك ظاهرُ الرواية لفساد الزَّمان، وحاجة الفتاة إلىٰ الحماية والصيانة من قبل الأب، وهذا حقّ مقدّم علىٰ تعلّم المهارات الأُخرىٰ طالما أنّ الأمر متعلّق بعرضها وحفظها، ويمكن تحصيل المهارات الزَّوجية لها قبل بلوغ سنّ الشَّهوة؛ لأنَّ الأمَّ والصَّبيّة إن علما أنَّها ستسلم للأب عند بلوغ حَدّ الشهوة يجتهدان أكثر في تحصيل هذه المهارات.

* * *

(١) في المواهب ق١٥٦/ أ.

(٢) في الوقاية ص٣٧٤.

(٣) ينظر: اللباب ٢: ٩٨.

المسألة (١٧)

اختياره لكراهة التَّعشير والنقط:

والتعشير: وهو وضعُ علامات بين كلِّ عشر آيات[١]، قال القُدُوريّ: «ويُكره التعشيرُ في المصحفِ والنقط».

والمعتمد في المذهب: جواز التّعشير والنّقط؛ لما فيه من التّسهيل في قراءة القرآن وحفظه، وهذا ما اختاره عامة العلماء في المذهب كالكاساني[٢] والنسفي[٣] والزيلعي[٤].

قال العيني[٥]: «ولكن هذا كان في زمنهم؛ لأنَّهم كانوا ينقلونه عن النّبيّ ﷺ كما أُنزل، وكانت القراءة سهلةً عليهم، لا كذلك في زماننا فيستحسن، والتَّشاديد والنَّقط والتَّعشير لعجز العجم عن التَّعلُّم إلا به، وإلى هذا أشار المصنف ـ أي الرازي ـ بقوله: وقيل: يباح في زماننا، وعلى هذا لا بأس بكتابة أسماء السور وعدد الآي فهو وإن كان محدثاً فمستحسن، وكم من شيءٍ يختلف باختلاف الزّمان والمكان».

وسبب اختيار القُدُوريّ: هو ذكره لظاهر الرِّواية عن أبي حنيفة، وكان في زمانهم لا يحتاجون لمثل التعشير والنقط، كما أوضحه العَينيّ؛ لذلك ورد عن ابن مسعود رضي الله عنه، قال: «جرّدوا القرآن، لا تلبسوا به ما ليس منه»[٦]، فلعله بقي في زمان القُدُوريّ على هذا الحال من عدم الاحتياج فاقتصر عليه فحسب، والله أعلم.

---

(١) ينظر: اللباب٢: ٣٥٥.
(٢) في البدائع ٥: ١٢٧.
(٣) في الكنز٦: ٣٠.
(٤) في التبيين ٦: ٣٠.
(٥) في المنحة ٣: ٢١٩.
(٦) في المعجم الكبير ٩: ٣٥٣، ومصنف عبد الرزاق ٤: ٣٢٢، ومصنف ابن أبي شيبة ٢: ٢٣٩، قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٧: ٣٢٨: رجاله رجال الصحيح غير أبي الزعراء وقد وثقه ابن حبان.

المسألة (١٨)

اختياره في غيبة الولي عدم وصول القوافل له في السنة إلا مرة واحدة:

قال القُدُوريّ: «والغيبةُ المنقطعة أن يكون في بلدٍ لا تصل إليه القوافل في السنة إلاّ مرّةً واحدة».

والمعتمد في المذهب: خوف فوت الخاطب الكفؤ، حتى إن غاب في البلدة بأن كان مختفياً أو خارجها بحيث لا ينتظره الخاطب الكفء، واختاره أكثر المشايخ والموصلي[1]، والحلبي[2]، وصححه شمس الأئمة السَّرَخْسيّ ومحمد بن الفضل، وقال المرغيناني[3]: «إنَّه أقرب إلى الفقه». وقال ابن الهمام[4]: «إنَّه الأشبه بالفقه»، وقال الحصكفي[5] عن الحقائق: «إنَّه أصح الأقاويل»، وقال ابن نجيم[6]: «الأحسن للإفتاء بما عليه أكثر المشايخ».

وسبب اختيار القُدُوريّ: هو تطبيقه لفوات الخاطب على عرف زمانه؛ لأنّ الظَّاهرَ أنَّ الكفؤَ لا ينتظر إلى استطلاعِ رأي الولي الأَقرب، فيؤدّي إلى فواته، وهذا اختيار ابن سلمة.

فمبنى المسألة على المصلحة للفتاة، وتفاوت الأعراف في تحقيق المصلحة يؤدِّي إلى تفاوت التطبيق للحكم الشرعي، حتى قيل: مسافة القصر: وعليه أكثر المتأخرين.

---

(١) في المختار ٢: ١٣.

(٢) في الملتقى ص٥١.

(٣) في الهداية ١: ٢٠٠.

(٤) في الفتح ٢: ١٨٥.

(٥) في الدر المنتقى ١: ٣٣٩.

(٦) في البحر ٣: ١٣٥.

واختارها النَّسفيّ[١] والتمرتاشي[٢]، وقال صاحب «الكافي» والزَّيلعي[٣]: «وعليه الفتوى»؛ لذلك كان المعتمد أدق في التوصيف والتقدير به من غيره.

* * *

(١) في الكنز ص٤٥.

(٢) في التنوير٢: ٣١٥.

(٣) في التبيين ٢: ١٢٧.

المسألة (١٩)

طهارةُ النَّجاسة ذات الجرم الجافة في النّعل بالدَّلك:

قال القُدُوريّ: «وإذا أَصابت الخُفَّ نجاسةٌ لها جِرمٌ فجَفَّت فدَلَكَه بالأَرض جاز».

والمعتمد في المذهب: طهارةُ النَّجاسة في النَّعل بالدَّلك سواء كانت يابسةً أو رطبةً إذا بالغ فيه بحيث لم يبق لها ريح، ولا لون على المفتى به؛ لعموم البلوى، وهو قول أبي يوسف، قال المحبوبيّ[1]: «وبه يفتى»، وقال الأوشي[2] والزّيليُّ[3]: «وعليه الفتوى»، والقاريّ[4]: «وعليه الأكثر».

وسبب اختيار القُدُوريّ: أنَّها ظاهرُ الرِّواية عند أبي حنيفة؛ لأنَّ الجافة بالدلك يذهب جرمها؛ لأنّ الباقي بعد زوال جِرْمِها قليل، فإنّ صلابةَ الجلد تمنع التشرُّب فيه، والقليلُ معفوٌ عنه في الشرع.

وترك ظاهر الرواية لما فيه من الحرج؛ لكثرة النجاسات الرطبة التي تعلق بالنعال، فأُلحقت بالنَّجاسة الجافّة إن بالغ في الدَّلك، تيسيراً على الناس.

* * *

---

(١) في الوقاية ص١٣٠.

(٢) السراجية ١: ٢٠.

(٣) في هدية الصعلوك ٣٠.

(٤) في فتح باب العناية ١: ٢٤٤.

المسألة (٢٠)

اختياره منع الزوج والدي المرأة من زيارتها في بيته:

قال القُدُوريّ: «وللزَّوج أن يمنعَ والديها وولدها من غيره وأهلها من الدخول عليها، ولا يمنعهم من النظر إليها وكلامها في أي وقت اختاروا».

والمعتمد في المذهب: جواز زيارتها للوالدين وزيارتهم له في بيته كل أسبوع مرة، وزيارتها للمحارم الآخرين وزيارتهم لها كل سنة مرّة، قال المَرغيناني[1] والزَّيلعيّ[2]: «هو الصحيح»، وقدَّرَه محمّدُ بنُ مقاتل الرازي بشهر في المحارم.

وسبب اختيار القُدُوريّ المنع: أنَّه ظاهر الرواية؛ لأنه منزله، فله أن يمنعَ مَن شاء.

وعُمِل بغير ظاهر الرِّواية لما شاهدوا من تغيّر أحوال النّاس مما يؤدي إلى القطيعة في صلة الأرحام؛ لكثرة النِّزاعات والتَّعنت بين الزَّوج وأهل الزَّوجة، فأعطوا للمرأة حقّاً في التَّواصل مع والديها وإن لم يأذن الزوج في كلِّ أُسبوع مرّةً؛ لأنّ منعَها عن ذلك منعٌ لها من حقّ من حقوقها، ولا يملك الزَّوج حرمانها من حقوقها، وكلُّ هذا سعياً من الفقهاء في العدل وإيفاء الحقوق ومداومة صلة الأرحام رغم تغيّر الزَّمان.

* * *

---

(١) في الهداية ٤: ٣٩٨.

(٢) في التبيين ٣: ٥٩.

المسألة (٢١)

اختياره عدم التفريق بين الزوجين بسبب عسرة الزوج:

قال القُدُوريّ: «ومَن أَعسر بنفقةِ امرأتِهِ لم يُفَرَّق بينهما، ويُقال لها: استديني عليه».

والمعتمد في الفتوى: هو التفريق بين الزوجين بالعسرة، قال صدر الشريعة[1]: «وأصحابنا لما شاهدوا الضرورة في التفريق؛ لأن دفع الحاجة الدائم لا يتيسر بالاستدانة، والظاهر أنها لا تجد من يقرضها، وغنى الزوج في المال أمر متوهمٌ استحسنوا أن ينصب نائباً شافعي المذهب يفرّق بينهما».

وسبب اختيار القُدُوريّ: أَنَّه ظاهر الرواية؛ لأَنَّ التَّفريقَ إبطالُ حَقّه من كلِّ وجه، وفي الاستدانةِ تأخيرُ حقّها مع بقاء حقّه، فكان أولى لكونه أقلّ ضرراً، بل يفرض لها النفقة، ويأمرها بأن تستدينَ ما فرضه لها على الزوج؛ ليؤخذ منه إذا أيسرَ، وتصير ديناً على الزوج.

وتُرك ظاهر الرواية بسبب تغيّر الزمان، وأنَّه لا يحقّق العدل المقصود من الحكم، فلم تعد مصلحة الزَّواج متحقِّقةٌ بالإفتاء به، وهكذا حال الفقه أنَّه يتماشا مع ما يحقِّق مصالح النّاس، والمذاهب وُجِدت لتحقيق ذلك، فيترك المذهب ويُفتى بغيره عند فوات المصلحة ووجود الحرج.

* * *

(١) في شرح الوقاية ٣: ٥٤٦، مع عمدة الرعاية.

المسألة (٢٢)

اختياره العلم بما في الكتاب والختم بحضرة الرسل في كتاب القاضي إلى القاضي:

قال القُدُوريّ: «ويجب أن يَقْرَأَ الكتابَ عليهم ليعرفوا ما فيه بحضرتهم ثمّ يختمُه ويُسلِّمُه إليهم».

والمعتمد في المذهب: عدم اشتراط العلم بما في الكتاب، وهذا قول أبي يوسف، وعن أبي يوسف: أنَّ الختمَ ليس بشرط أيضاً، فسَهّل في ذلك لمّا ابتلي بالقضاء وليس الخبر كالمعاينة، واختار شمسُ الأئمة السَّرَخسيّ ـ قول أبي يوسف[1].

وسببُ اختيار القُدُوريّ، وهو ظاهر الرِّواية عند أبي حنيفة ومُحمّد، كي لا يتوهم التّغيير، نفياً للشكّ والتردُّد من كلِّ وجه، وزادوا حفظ ما في الكتاب؛ ولهذا يدفع إليهم كتاباً آخر غير مختوم؛ ليكون معهم معاونةً على حفظهم.

جُعِلت الفتوى فيه هذه المسألة وغيرها من مسائل القضاء على قول أبي يوسف؛ لما رأوا من تجربته وخبرته في تطبيق الفقه قضاءً، حيث كان ما اختاره أنسب وأكثر ملائمةً للواقع، ومسألتُنا مبنيّةٌ على التثبت، فطالما أنّه يتحقَّق التثبت في نقل الرسالة من القاضي إلى القاضي بأي كيفية بها عملنا بها، وهذا ما يفهم من مناقشة ابن الهمام[2] للمسألة.

* * *

---

(١) ينظر: الهداية ٧: ٢٩٢.

(٢) في فتح القدير ٧: ٢٩٢.

المسألة (٢٣)

اختياره استحباب النّيّة في الوضوء:

قال القُدُوريّ: «ويستحبُّ للمتوضئ أن ينويَ الطهارة».

والمعتمد في المذهب: سنية النية في الوضوء[١].

قال المَرغينانيّ[٢]: «فالنية في الوضوء سنة عندنا»، وقال البابرتي[٣]: «الأوّل مذهب القُدُوريّ»، وقال ملا إله داد: « المراد بقوله: يستحبّ أعم من السنة»، ورده اللكنوي فقال[٤]: «أقول: يرده تقابل الاستحباب بالسنية فافهم».

وقال ابن الهمام[٥]: «لا سند للقُدُوريّ في الرواية ولا في الدراية في جعل النية والاستيعاب والترتيب مُستحبّاً غير سُنّة»، ثم قال «وقيل: أراد فعل هذه السنة للخروج عن الخلاف فإن الخروج عنه مستحب»، لكن ضعّف هذا التأويل.

ولعلَّ سبب اختيار القُدُوريّ للاستحباب: أنَّ النيّة ليست خاصّة بالوضوء، وإنَّما عامّة في جميع أفعال الإنسان، وما كان عامّاً هكذا يكون فعلُه مستحبّاً مثل التّيامن في الوضوء جعلوه مستحبّاً، وعلّلوا بعدم خصوصيّته بالوضوء، ولكن النيّة مختلفةٌ عن التّيامن بأنَّه من الأفعال الجبليّة للنّبيّ ﷺ، والنيّة هي ما تميّز بها العادة عن العبادة، وبها ينال المرءُ الثَّواب من الله تعالى، فحالها أقوى من التّيامن؛ لذلك كانت سنيّتها هي المعتمدة.

* * *

---

(١) ينظر: شرح الوقاية١: ٢٠، وملتقى الأبحر ص١٩-٢٠، والنقاية١: ٤٤.

(٢) الهداية١: ٢٧.

(٣) العناية١: ٢٧.

(٤) عمدة الرعاية١: ١٠٣.

(٥) فتح القدير١: ٢٧-٢٨.

المسألة (٢٤)

اختياره في فرض القراءة في الصلاة أدنى ما يطلق عليه اسم القرآن:

قال القُدُوريّ: «وأَدنى ما يُجزئ من القراءةِ في الصّلاةِ ما يتناوله اسم القرآن عند أبي حنيفة».

والمعتمد في المذهب: وهو ظاهر الرواية آية تامة طويلة كانت أو قصيرة، قال ابن قطلوبغا[1]: «واختارها المحبوبيّ والنَّسفيُّ وصدرُ الشريعة».

وسبب ما اختاره القُدُوريّ: أَنَّه هذا أقرب إلى القواعد الشّرعيّة، فإن المطلقَ ينصرف إلى الأدنى على ما عُرِفَ في موضعه؛ ولقوله جل جلاله: ﴿**فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ**﴾ المزمل: ٢٠، وهذا ما رجَّحه الكاساني[2]، والزيلعي[3].

* * *

---

(١) التصحيح والترجيح ص١٦٤.

(٢) بدائع الصنائع ١: ١١٢.

(٣) تبيين الحقائق ١: ١٢٩.

المسألة (٢٥)

اختياره المقارنة بين يديه وبين التكبيرة والرفع عند تكبيرة التحريمة:

قال القُدُوريّ: «ورَفَع يديه مع التكبير حتى يُحاذي بإبهامَيْه شحمتي أُذُنَيه».

والمعتمد في المذهب: هو قول أبي حنيفة ومحمد ﷺ: أنَّه يرفع اليدين أوّلاً ثمّ يُكبر، وعليه عامة المشايخ، وهو اختيار المحبوبي[١]، وصححه المرغيناني[٢]، وملا خسرو[٣]، واختاره اللكنوي[٤]، فعن أبي حميدٍ الساعديّ رضي الله عنه: «يرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه، ثم كبر»[٥].

وما اختاره القُدُوريّ هو قول أبي يوسف، واختاره قاضي خان[٦]، والكاشغري[٧]، والغزنوي[٨].

ويشهد له حديث وائل رضي الله عنه: «أنَّه رأى رسول الله يرفعُ يديهِ مع التكبير»[٩].

ولعلّ سبب اختيار القُدُوريّ: ما رأى في المقارنة من كمال العبادة بأن يكون

---

(١) شرح الوقاية ص١٤٧.

(٢) الهداية١: ٤٦.

(٣) غرر الأحكام١: ٦٥.

(٤) عمدة الرعاية١: ١٤.

(٥) سنن أبي داود ١: ١٩٤، وغيرها.

(٦) الفتاوى الخانية١: ٨٥.

(٧) منية المصلي ص٨٦.

(٨) مقدمة الصلاة ق٤٥/ ب.

(٩) في مسند أحمد٣١: ١٥٠، وصححه الأرنؤوط، والمعجم الكبير٢٢: ٣٣، وسنن البيهقي الكبير٢: ٢٦.

الرّفع أثناء التكبيرة، فلا تخرج الرفع عن التحريمة للصلاة، وفي القـول المعتمـد لم يرو نقصاناً في العبادة بتأخير التكبير عن الرفع، وكلُّ هذه الهيئات واردةٌ عن النبي ﷺ، فكان الأمر متسع.

* * *

المسألة (٢٦)

اختياره إجزاء السُّجودِ على الأنفِ بغيرِ عذر:

قال القُدُوريّ: «وسَجَدَ على أنفِهِ وجبهته، فإن اقتصرَ على أحدهما جاز عند أبي حنيفة، وقال أبو يوسف ومحمّد: لا يجوز الاقتصارُ على الأنف إلا من عذر».

والمعتمد في المذهب: أنَّ السُّجودَ على الجبهة فرضٌ والأنف واجبٌ، فلا يجزئ على الأنف إلا من عذر، وما ذكره القُدُوريّ وهو روايةُ أسد عن أبي حنيفة: أنَّه يجزئ السُّجود على الأنف بلا عذر[1]، ونصّ الشُّرُنْبُلاليّ[2]: أنَّ الإمام رجع عن هذا القول. حيث روى أسد عن أبي حنيفة أنَّه لا يجزئ على الأنف، قال ابن قطلوبغا[3]: «وقال في «ملتقى البحار»: وقد روى أسد عن أبي حنيفة: أن الاقتصار على الأنف لا يجوز، وهو المختار للفتوى، واعتمده المحبوبيُّ».

فتحصَّل أنَّ اقتصاره على الأنف بلا عذر لا يجزئ، وهو رواية عن أبي حنيفة، وعليه الفتوى، «جوهرة»، وفي «العيون»: وروى عنه مثل قولهما، وعليه الفتوى[4]، وقال صدر الشريعة[5]: «والفتوى على قولهما»، وقال ابنُ ملك[6]: «أفتى المتأخرون بقولهما، ولم يجوزوا الاقتصار على الأنف من غير عذر»، ويشهد له:

ما روي عن ابن عَبَّاس رضي الله عنهما قال ﷺ: «إذا سجدت فأمكن جبهتك من

---

(١) ينظر: كمال الدراية ق٤٠/ب.

(٢) مراقي الفلاح ص٢٣١.

(٣) التصحيح والترجيح ص١٦١.

(٤) ينظر: اللباب١: ٥٩.

(٥) شرح الوقاية٢: ١١٧.

(٦) شرح الوقاية لابن ملك ق٢٦/ب.

الأرض حتى تجد حجم الأرض»[١]، وعن ابن عمر رضي الله عنهما، قال صلى الله عليه وسلم: «إذا سجدت فمكن جبهتك ولا تنقر نقراً»[٢].

وعن ابن سهل الساعدي رضي الله عنه قال: «إنَّ النّبيّ صلى الله عليه وسلم كان إذا سجد أمكن أنفه وجبهته ...»[٣].

وعن وائل رضي الله عنه، قال: «كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا سجد وضع أنفه على الأرض مع جبهته»[٤]، وعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال صلى الله عليه وسلم: «لا صلاة لَمن لم يمسّ كلاهما الأرض»[٥].

وعن ابن عمر رضي الله عنهما: «أنَّه كان إذا سجد وضع أنفه مع جبهته»[٦]، وقال ابن حجر: «ونقل ابن المنذر إجماع الصحابة رضي الله عنهم على أنَّه لا يجزئ السجود على الأنف وحده»[٧].

ولعلَّ سبب اختيار القُدُوريّ: هو اضطرابُ الرِّواية عن أبي حنيفة، ففي رواية: يجزئ عن الأنف، وفي رواية: لا يجزئ، فاقتصر على ذكر أحدِهما، ولأنَّه عظم واحد، فيجوز الاقتصار على جزء واحد، كما يجوز على جزءٍ آخر، ومَن حقَّقوا المسألة قالوا: برجوع الإمام عن رواية الإجزاء، ورأوا ترجيح رواية عدم الإجزاء؛ لموافقتها قول الصَّاحبين.

---

(١) مسند أحمد١: ٢٨٧، وحسنه الأرنؤوط.

(٢) صحيح ابن حبان٥: ٢٠٨.

(٣) صحيح ابن خزيمة١: ٣٢٣، وسنن أبي داود١: ٢٥٣، وسنن الترمذي٢: ٥٩.

(٤) تهذيب الآثار٥: ٣٣٠.

(٥) المستدرك١: ٤٠٤، وصحَّحه.

(٦) مصنف ابن أبي شيبة١: ٢٣٥.

(٧) ينظر: إعلاء السنن٢: ٤٤.

المسألة (٢٧)

اختياره وجوب التضحية للغني عن نفسه وجميع أولاده الصغار:

قال القُدُوريّ: «الأضحية واجبة... عن نفسِه وولدِه الصِّغار».

والمعتمد في المذهب: أنَّ الغني يُضحي عن نفسه فحسب.

قال السَّرَخْسيُّ[١]: «وأمّا الأبُ ليس عليه أن يُضحي عن ولده الصغار في ظاهر الرّواية؛ لأنَّ ما لا يلزمه عن مملوكه لا يلزمه عن ولده كسائر القُرب، بخلاف صدقة الفطر؛ وهذا لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما كسبه، ولو كانت التضحيةُ عن أولاده واجبة لأمر بها رسول الله ﷺ ونقل ذلك كما أمر بصدقة الفطر»، قال البابرتيّ[٢]: «وعلى ظاهر الرِّواية الفتوى»، وقال الإسبيجابيّ: «هو الأظهر»[٣].

وسببُ اختيار القُدُوريّ روايةَ الحسن: أنَّ ذلك عليه كصدقة الفطر؛ لأنَّه جزءٌ منه فكما يلزمه أن يُضحي عن نفسه عند يساره، فكذلك عن جزئه[٤].

فعُلِمَ أنَّه بناها على أصل آخر، وهو أصلُ صدقة الفطر، وهو رأسٌ يمونه ويلي عليه ولايةً كاملةً: أي مَن تجب نفقته عليه وينفذ قولُه عليه مطلقاً، وهذا منتقضٌ هاهنا؛ لأنّه لم يوجب الأضحية على عبيدِه في حين وجب عليه صدقة الفطر عنهم، فتبيّن أنَّ هذا الأصل غير صادق هنا، وهذا معنى كلام السَّرخسي السّابق ، والأَولى اعتبار أصل ظاهر الرواية، وهو أنَّها عبادةٌ واجبةٌ على مَن كان غنيّاً فحسب.

---

(١) المبسوط١٢: ١٢.

(٢) العناية٩: ٥١٠.

(٣) ينظر: اللباب٢: ٢٠٥.

(٤) ينظر: المبسوط١٢: ١٢.

المسألة (٢٨)

اختياره لزوم الإجار في شهر جديد بدخول ساعة منه:

قال القُدُوريّ: «فإن سكنَ ساعةً من الشَّهر الثَّاني صحّ العقد فيه، ولم يكن للمؤجّر أن يخرجَه إلى أن ينقضي، وكذلك كلّ شهر يسكن في أَوّله».

والمعتمد في المذهب: عدم لزوم العقد في شهر جديد إلا بعد مرور ليلةٍ ويومها من الشَّهر الأول، واستحسنوا هذا في ظاهر الرِّواية؛ لما في لزوم الشّهر الثاني بدخول لحظة من الشَّهر الأول من بعض حرج، وصرّحوا بالفتوى على هذا في «الجوهرة» و«التبيين»، فقالوا: «وبه يفتى»، قال القاضي: وإليه أشار في ظاهر الرِّواية وعليه الفتوى[1].

وسبب اختيار القُدُوريّ قول بعض المشايخ - وهو القياس -: أنَّه تمّ بدخول ساعة من الشهر الثاني، يتحقق العقد بتراضيهما بالسكنى في الشهر الثاني[2]، والأولى التمسك بالاستحسان؛ لما فيه من رفع الحرج، لا سيما أنَّه ظاهر الرِّواية.

* * *

(١) ينظر: اللباب ١: ٢٥٧.

(٢) ينظر: اللباب ١: ٢٥٧.

المسألةُ (٢٩)

اختياره وجوب طلب الشفيع في مجلس علمه:

قال القُدُوريّ: «وإذا عَلِمَ الشفيعُ بالبيع أَشْهَدَ في مجلسه ذلك على المطالبة».

والمعتمد في المذهب: أن يطلب الشَّفيع فور العلم مباشرة، لا أن ينتظر إلى طوال المجلس، وهو ظاهر الرِّواية، ففي رواية «الأصل»: أن يكون على فور العلم بالبيع إذا كان قادراً عليه، حتى لو علم بالبيع وسكت عن الطلب مع القدرة عليه بطل حق الشفعة، ورَجَّحَها الكاسانيُّ [1]، وإليه ذهب مشايخ بَلْخ وعامّة مشايخ بُخارا، وعليه الفتوى كما في «الجواهر».

قال ابن قُطْلوبُغا[2]: «قال في «الحقائق»: والطَّلب على الفور، هكذا روي عن أبي حنيفة، وهو ظاهرُ المذهب، وهو الصَّحيح». وقال ابنُ عابدين[3]: «وهذا ترجيحٌ صريحٌ مع كونه ظاهر الرِّواية، فيُقَدَّم على ترجيح المتون بمشيهم على خلافه؛ لأنَّه ضمني».

ولعلّ سبب اختيار القُدُوريّ للمجلس دون الفور: ما فيه من السعة والمصلحة للشفيع؛ لأنَّ حقَّ الشفعة ثبت نظراً للشفيع دفعاً للضرر عنه، فيحتاج إلى التّأمّل أنَّ هذه الدار مثلاً تَصْلُح بمثل هذا الثمن؟ وأنَّه هل يتضرّر بجوار هذا المشتري فيأخذ الشفعة؟ أو لا يتضرّر فيترك؟ وهذا مروي عن محمّد رضي الله عنه، وذكر الكَرْخيّ أنَّ هذا أصحّ، واختاره بعضُ مشايخ بُخارا، والمحبوبيّ[1]، وقال ملا

(١) بدائع الصنائع٥: ص١٧.

(٢) التصحيح والترجيح ص٢٦١.

(٣) رد المحتار٥: ١٤٣.

(١) شرح الوقاية ص٧٨٩.

خسرو[١]: «وهو الأصحّ». وقال في «مختارات النَّوازل»: «وهو الصحيح»[٢].

المسألة (٣٠): اختياره ضمان المضارب إن دفع لغيره مضاربة بغير إذن رب المال إن ربح المضارب الثاني، قال القُدُوريّ: «وإذا دَفَعَ المضاربُ المالَ إلى غيرِه مضاربةً، ولم يأذن له رَبُّ المال في ذلك لم يضمن بالدَّفع، ولا بتصرُّف المضاربِ الثاني حتى يَرْبَح».

والمعتمد في المذهب: أنَّه يضمن إذا عمل به ربح أو لم يربح، وهو ظاهر الرِّواية، وقول أبي يوسف ومحمد؛ لوجود التصرّف منه بدون إذن رب المال[٣].

وسبب اختيار القُدُوريّ: أنَّه ما لم يربح كان بمنزلة الوكيل، وللمضارب التوكيل، وهو قول الحسن بن زياد.

ومبنى الاختلاف على الأصل لبناء المسألة عليه، فكان اختياره لهذا الأصل، وإن كان الأصل الذي بني عليه ظاهر الرِّواية أقوى للبناء.

* * *

(١) درر الحكام٢: ٢٠٩.

(٢) ينظر: التصحيح والترجيح ص٢٦١.

(٣) ينظر: التصحيح والترجيح ص٢٧١.

المسألة (٣١)

اختياره تضمين ربّ المال للمضارب الأول إن دفع المال مضاربة بدون إذن رب المال:

قال القُدُوريّ: «وإذا رَبِحَ ضَمِنَ المضاربُ الأوّلُ المالَ لربّ المال».

والمعتمد في المذهب: أنَّ ربّ المال بالخيار، إن شاء ضمن المضارب الأول، وإن شاء ضمن المضارب الثاني في قولهم جميعاً؛ لوجود التعدِّي من الأوّل بالدَّفع، ومن الثَّاني بالقبض[1].

وسبب اختيار القُدُوريّ تضمين المضارب الأول: أنَّها تحقَّقت المضاربة الثانية باستحقاق الرِّبح، ولم يكن مأذوناً فيها فيضمن المضارب الأول، والأولى هو التخيير لوجود التعدي واستحقاق ربّ المال إعادة ماله.

* * *

---

(١) ينظر: التصحيح والترجيح ص٢٧١.

المسألة (٣٢)

اختياره جواز تأجير الملتقط للصغير:

قال القُدُوريّ: «ويجوز أن يقبضَ له الهبة، ويُسَلِّمه في صناعة ويؤاجره».

والمعتمد في المذهب: عدم جواز تأجير الملتقط للصغير، وهو ظاهرُ الرِّوايـة، قال المرغيناني[١]: «وفي «الجامع الصغير»: لا يجوز أن يـؤاجره، ذكـره في الكراهيّـة، وهو الأصحّ؛ لأنَّه لا يملك إتلاف منافعه فأشبه العمّ، بخلاف الأم»؛ لأنَّها تملـك إتلاف منافعه، فإنَّها تملك استخدام ولدها وإجارته[٢].

وسبب اختيار القُدُوريّ: أنَّه يرجع إلى تثقيف الصغير واستجلاب المنافع له[٣]، ولأنَّ ذلك ليس من باب الولاية عليه، بل من باب إصلاح حاله وإيصال المنفعة المحضة إليه من غير ضرر، فأشبه إطعامه وغسل ثيابه[٤].

ومبنى الاختلاف على اختلاف الأصل في البناء عليها، فإن اعتبرناه من باب التثقيف والإصلاح والمنفعة للصغير، فهي جائزة؛ لأنَّ الملتقط موكولٌ بتربيته، وهذا من بابِ التَّربية، وإن اعتبرناه من باب الإجارة بإتلافِ المنافع للصَّغير، فقد خرجت عن التَّربية الموكولة للمُلتقط فلا يملكها، والقُدُوريّ اعتبر الجانب الأوّل فأجاز، وفي ظاهر الرِّواية اعتبروا الجانب الثَّاني فلم يجوزوا، والأمر يحتملهما، وينبغي متى ترجَّح أحدُهما بحسب الحالة المفتى بها والواقع يفتى بأنسب القولين لها.

---

(١) الهداية٦: ١١٧.

(٢) ينظر: العناية٦: ١١٧.

(٣) ينظر: الجوهرة النيرة١: ٣٥٥.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع٦: ١٩٩.

المسألة (٣٣)

اختياره اشتراط رضا المحتال له في الحوالة:

قال القُدُوريّ: «وتصحُّ برضاء المحيل والمحتال له والمحتال عليه».

والمعتمد في المذهب: تصح الحوالة بلا رضا المحتال له، قال المَرغينانيّ[١]: «الحوالة تصحّ بدون رضاه، ذكره في «الزيادات»؛ لأنَّ التزامَ الدَّين من المحتال عليه تصرُّفٌ في حقِّ نفسِهِ، وهو لا يتضرَّر به، بل فيه نفعه؛ لأنَّه لا يرجع عليه إذا لم يكن بأمره»، والحصكفي وابن عابدين[٢]: «لا يشترط على المختار، «شرنبلالية» عن «المواهب» ».

وسبب اختيار القُدُوريّ: أنَّ ذوي المروءات قد يستنكفون عن تحمّل ما عليهم من الدَّين[٣]، وعلى هذا الوجه يكون خارجاً عن المعتمد في المذهب، ويمكن القول إنَّما شَرَطه القُدُوريّ للرجوع عليه فلا اختلاف في الرواية: أي رجوع المحال عليه على المحيل، أو ليسقط الدَّين الذي للمحيل على المحال عليه كما في الزيلعي، أما بدون الرضا فلا رجوع ولا سقوط[٤].

* * *

---

(١) الهداية٧: ٢٤٠.

(٢) رد المحتار٥: ٢٤١.

(٣) ينظر: اللباب١: ٣١٣.

(٤) ينظر: رد المحتار٥: ٢٤١.

المسألةُ (٣٤)

اختياره ركن الهبة الإيجاب والقَبول:

قال القُدُوريّ: «تصحُّ الهبةُ بالإيجابِ والقَبول».

والمعتمد في المذهب: اختلفوا فيه: هل يدخل القَبول في الركن أم لا؟ قال الزَّيْلعيُّ[1]: «وركنُها هو الإيجاب والقَبول»، وقال الكاسانيّ[2]: «ركن الهبة هو الإيجاب من الواهب، فأما القَبول من الموهوب له فليس بركن استحساناً، والقياس: أن يكون ركناً وهو قول زفر».

قال الأتقانيّ: وأما ركنها فقد اختلف المشايخ فيه: قال خواهر زاده في «مبسوطه»: هو مجرد إيجاب الواهب؛ ولهذا قال علماؤنا: إذا حلف لا يهب فوهب ولم يقبل يحنث في يمينه عندنا، وقال صاحب «التحفة»: وركنها الإيجاب والقَبول؛ لأنَّ الهبة عقد والعقد هو الإيجاب والقَبول[3].

* * *

(١) تبيين الحقائق٥: ٩١.

(٢) بدائع الصنائع٦: ١١٦.

(٣) ينظر: حاشية على تبيين الحقائق٥: ٩١.

المسألة (٣٥)

اختياره استحباب المراجعة لمن طلق زوجته في الحيض:

قال القُدُوريّ: «ويستحبُّ له أن يراجعَها».

والمعتمد في المذهب: أنَّ مراجعتها واجبةٌ، قال شيخي زاده[1]: «والأصحُّ أنَّها واجبة»، وقال نجم الأئمة في «الشرح»: استحباب المراجعة قول بعض المشايخ، والأصحُّ أنَّه واجبٌ عملاً بحقيقة الأمر، ورفعاً للمعصية بالقدر الممكن، ومثلُه في «الهداية»، وقال برهان الأئمة المحبوبيّ: وتجب رجعتُها في الأصحّ[2].

ولعلّ سبب اختيار القُدُروي لاستحباب الرّجعة: أنَّ النّكاح مندوب فلا تكون الرجعة واجبة[3]، أو هو صرف الأمر للاستحباب لا للوجوب؛ لوجود قرينة كونه تكفيراً عن معصية ارتكبها بالطّلاق في الحيض، وطرق التّكفير عن المعصية متعدّدة من الاستغفار والصَّدقة وغيرها، فكانت الرّجعةُ أحد الطرق ممّا صرفها من الوجوب إلى الاستحباب، في حين أنَّ القول المعتمد تمسّك بإفادة الأمر للوجوب، وهو الأولى.

والأولى عدم قياسه على النكاح؛ لأنَّه ارتكب محرماً بطلاقه في الرَّجعة، فيكون واجباً عليه الرجعة خروجاً من هذا المحرم، فعن ابن عمر ﵄: «أنَّه طلّق امرأة له وهي حائض تطليقة واحدة، فأمره رسول الله ﷺ أن يراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض عنده حيضة أخرى ثم يمهلها حتى تطهر من حيضتها، فإن

---

(١) مجمع الأنهر ١: ٣٨٣.

(٢) ينظر: اللباب ص٤٠١.

(٣) ينظر: مجمع الأنهر ١: ٣٨٣.

أراد أن يطلّقها فليطلِّقها حين تطهر من قبل أن يجامعها، فتلك العدة التي أمر الله ﷻ أن يطلق لها النساء»[1].

* * *

(١) صحيح مسلم ٢: ١٠٩٣، صحيح البخاري٥: ٢٠١١.

المسألة (٣٦)

اختياره اعتبار حال الزوجة في المتعة:

قال القُدُوريّ: «وإن طلَّقَها قبل الدُّخول بها فلها المتعة، وهي ثلاثة أبواب من كسوة مثلها».

والمعتمد في المذهب: اعتبار حال الزوج في المتعة؛ لقوله جل جلاله: ﴿**وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ**﴾ البقرة: ٢٣٦: أي على الغنيّ بقدر حاله وعلى الفقير المقلّ بقدر حاله، وهذا القول صححه المرغيناني[١]، والمحبوبي[٢]، والنَّسفيّ[٣]، وظاهر اختيار السَّرَخْسِيّ[٤].

وإمّا تعتبر بحالهما، فإن كانا غنيين فلها الأعلى من الثياب، أو فقيرين فالأدنى، أو مختلفين فالوسط، فاختاره الخصاف، وصحَّحه الولوالجي، ورجَّحه ابن نُجيم[٥]، وقال ابنُ الهُمام[٦]، وملا خسرو[١]: «وهو الأشبه بالفقه». واختاره التمرتاشي[٢]، وقال الحصكفي[٣]: «وبه يفتى».

---

(١) الهداية١: ٢٠٥.

(٢) شرح الوقاية ص٣٠٠.

(٣) طلبة الطلبة ص٤٥.

(٤) المبسوط٦: ٦٤.

(٥) البحر الرائق٣: ١٥٩.

(٦) فتح القدير٣: ٣٢٨.

(١) درر الحكام١: ٣٤٣.

(٢) تنوير الأبصار١: ٣٣٦.

(٣) الدر المختار٢: ٣٣٦.

ولعلّ سبب اختيار القُدُوريّ لحال المرأة: قياساً لها على مهر مثلها الذي يعتبر بحال المرأة، لكون المتعة تقوم مقام تنصيف المهر المسمّى لغير المدخول بها لمن لم يُسمى لها مهراً حيث يجب لها مهر المثل إن طُلِّقت بعد الدُّخول، وإن طُلِّقَت قبل الدخول يجب المتعة، وهذا القول اختاره الكَرخي أيضاً.

* * *

المسألة (٣٧)

اختيارُه وجوب نفقة البنت البالغة والابن البالغ المريض مرضاً مزمناً على الأب والأم، الأب يدفع الثُّلثان، والأُم تدفع الثُّلث:

قال القُدُوريّ: «وتجب نفقةُ الابنةِ البالغةِ والابنِ البالغِ الزَّمنِ على أَبويه أَثلاثاً على الأب الثلثان وعلى الأم الثلث».

والمعتمد في المذهب: أنَّ كلَّ النفقة على الأب، وهو ظاهر الرِّواية، قال المحبوبي: وبه يفتي، ومشى عليه صدرُ الشَّريعة والنَّسَفيّ[1]؛ لأنَّ النفقة واجبة على الأب للصغير، فإن كبر وكان عاجزاً عن الكسب ألحق حاله بالصغير، فلزمت على الأب.

وسبب اختيار القُدُوريّ: هو بناؤها على الميراث، فإنَّ الميراث لهما للأب الثلثان والأم الثلث، فتكون النفقة عليهما كذلك، واختلف عن الصغير؛ لأنَّ نفقة الصَّغير اختصّت بالأب لاختصاصه بتربيته والولاية عليه، وبالبلوغ خرج عن ولايته، فكانت نفقتُه على قدر الميراث كغيره من الأقارب، وهذا رواية الخصاف والحسن .

فرجع الاختيار لاختلاف الأصل الذي بنوا عليهم، والأقوى الأصل الذي بني عليه ظاهر الرواية.

* * *

(١) ينظر: اللباب ٢: ١٠٠.

المسألة (٣٨)

اختياره وجوب نفقة الزوجة بعد تسليمها نفسها للزوج:

قال القُدُوريّ: «النفقةُ واجبةٌ للزوجة ...إذا سلَّمت نفسَها في منزله، فعليه نفقتُها وكسوتُها وسكناها».

والمعتمد في المذهب: أنَّ النفقة تجب على الزوج للزوجة بمجرد العقد إن لم تمتنع عن الانتقال بحقّ كتعجيل المهر والبيت الشرعي، قال ابنُ قُطْلُوبُغا[1]: «هذه رواية عن أبي يوسف، وظاهر الرواية ما في «المبسوط» و«المحيط» من أنَّها تجب لها قبل الدخول والتحوّل إذا لم تمتنع عن المقام معه».

وسبب اختيار القُدُوريّ للتسليم: أنَّ التّسليم تتميز به الناشز عن غيرها، فالناشز لا تبقى مسلمة نفسها وبالتالي تسقط النفقة لها، التي تكون في مقابل حبس المرأة منافعها للرَّجل.

وما بُنيت عليه المسألة في ظاهر الرِّواية من استحقاق النفقة بالعقد أقوى؛ لأنَّ التسليم ممكن أن يكون المانع منه الرَّجل لأسباب عديدة مع استعداد المرأة للانتقال لبيت الزوجية، وبالتالي تكون مستحقة للنفقة، فإن ثبت عدم تسليمها لنفسها بغير حقّ تسقط نفقتها حينئذٍ.

* * *

(١) في التصحيح والترجيح ص٣٦٣.

المسألة (٣٩)

اختياره لزوم نفقة الصغار على الأب ولو أنفق غيره يرجع على الأب:

قال القُدُوريّ: «ونفقةُ الأولاد الصغار على الأب لا يشاركه فيها أحد كما لا يشاركه في نفقة الزوجة أحد».

والمعتمد في المذهب: لزوم النفقة على الأب ما لم يكن مريضاً مرضاً مزمناً، فالأب الفقير إن كان معسراً فيرجع عليه عند اليسار، وإن كان زمناً يلحق بالميت فلا يرجع عليه؛ لأنَّ نفقة الأب الزَمِن حينئذٍ على الجدّ فكذا نفقة الصغار، وحمل المقدسيّ ما في المتون على حالة اليسار، لكن قال الرَّملي: لا حاجة إلى ذلك؛ لأنَّ ما في المتون مبني على الرواية الثانية.

قال ابن عابدين[1]: «وعلى هذا فلا فرق بين كون المنفق أمّاً أو جدّاً أو غيرهما في ثبوت الرجوع على الأب ما لم يكن الأب زمناً، فإنه حينئذٍ يكون في حكم الميت اتفاقاً، وفي «جوامع الفقه» ما يؤيد ما في المتون، ومثله ما في «الخانية» من أنَّ نفقة الصغار والإناث المعسرات على الأب لا يشاركه في ذلك أحد ولا تسقط بفقره، اهـ، ومثله في «البدائع» ».

وهذا أقوى من الرواية الأخرى بعدم الرجوع على الأب إن كان معسراً: قال ابنُ نُجيم[1]: «أنَّ الوجوبَ على الأب المعسر إنَّما هو إذا أنفقت الأم الموسرة، وإلا فالأب كالميت والوجوب على غيره لو كان ميتاً ولا رجوع عليه في الصحيح، وعلى هذا فلا بد من إصلاح المتون والشروح كما لا يخفى».

---

(١) رد المحتار٣: ٦١٥.

(١) البحر الرائق ٤: ٢٢٧.

وسبب اختيار القُدُوريّ قولَ الحسن بن صالح: أنَّ الله جَلَّ جَلَالُهُ ألزم الأبُ نفقةَ الرضاع مع وجود الأم: ﴿فَإِنۡ أَرۡضَعۡنَ لَكُمۡ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ الطلاق: ٦، وإن كانت الأم لا تشاركه فيها مع استوائهما في الدرجة، فغير الأم من الأقارب أولى أن لا يشاركونه.

* * *

المسألة (٤٠)

اختياره أنَّ الحلف بصفات الذات يكون يميناً والحلف بصفات الفعل لا يكون يميناً:

قال القُدُوريّ: «الحلف بصفةٍ من صفات ذاته: كعِزّةِ الله وجلاله وكبريائه».

والفرق بينهما عندهم: أنَّ كلّ وصف جاز أن يوصف الله تعالىٰ به وبضدِّه فهو من صفات الفعل كالرضا والغضب والسخط والرحمة والمنع والإعطاء، وكلُّ ما جاز أن يوصفَ به لا بضدِّه فهو من صفات الذات كعزّة الله وكبريائه وجلاله وقدرته.

والمراد بالصفة: اسم المعنىٰ الذي لا يتضمَّن ذاتاً ولا يحمل عليها بهو هو كالعزّة والكبرياء والعظمة بخلاف نحو العظيم[1].

والمعتمد في المذهب: اعتبار الصفات المتعارف الحلف بها: كعزّته وكبريائه وجلاله وقدرته؛ لأنَّ الأيمانَ مبنيّة علىٰ العرف فما تعارف النّاس الحلف به يكون يميناً وما لا فلا، وهذا ما صححه المرغيناني[1] والزيلعي[2].

ومن الأحاديث الواردة في الصفات: قال ﷺ: «بينا أيوب يغتسل عرياناً فخر عليه جراد من ذهب، فجعل أيوب يحتثي في ثوبه، فناداه ربه: يا أيوب، ألم أكن أغنيتك عما ترىٰ، قال: بلىٰ وعزتك ولكن لا غنىٰ بي عن بركتك»[3].

---

(١) ينظر: البحر الرائق٤: ٣٠٧.

(١) الهداية٥: ٦٦.

(٢) تبيين الحقائق٣: ١١٠.

(٣) صحيح البخاري ١: ١٠٧.

ولعلّ سبب اختيار القُدُوريّ: هو تحقّق التعظيم بصفات الذات دون الفعل؛ لأنَّ معنى اليمين وهو القوّة حاصل بها؛ لأنَّه يعتقد تعظيم الله تعالى وصفاته[1].

* * *

(١) ينظر: البحر الرائق ٤: ٣٠٧.

المسألة (٤١)

اختيارُه لسقوطِ الجزيةِ عن الرُّهبان مطلقاً:

قال القُدُوريّ: «ولا على الرُّهبان الذين لا يخالطون الناس».

والمعتمد في المذهب: أنَّهم إن كانوا قادرين على العمل يلزم عليهم الجزية؛ لذلك أوَّل الحداديُّ كلام القُدُوريّ، فقال[1]: «هذا محمولٌ على أنّهم إذا كانوا لا يقدرون على العمل أمّا إذا كانوا يقدرون فعليهم الجزية؛ لأنّ القدرةَ فيهم موجودةٌ، وهم الذين ضيّعوها فصار كتعطيل أَرْض الخراج»، وبه جزم في «الاختيار» أيضاً كما في الشرنبلاليّ، قال في «النهر»: وجعله في «الخانية» ظاهر الرواية حيث قال: ويؤخذ من الرُّهبان والقسيسين في ظاهر الرواية، وعن محمد: أنَّها لا تؤخذ[2].

وسبب اختيار القُدُوريّ الوضع عن الرهبان: أنَّه لا قتل عليهم إذا كانوا لا يُخالطون النّاس، والجزية في حقّهم لإسقاط القتل[1].

* * *

(١) الجوهرة النيرة ٢: ٢٧٦.

(٢) ينظر: رد المحتار ١: ١١٩.

(١) ينظر: حاشية على تبيين الحقائق١: ٢٨٠.

المسألة (٤٢)

اختياره قيمة نصاب السَّرقة عشرة دراهم مضروبة أو غيرَ مضروبة:

قال القُدُوريّ[١]: «وإذا سَرَقَ البالغُ العاقلُ عشرةَ دراهم أو ما يكون قيمتُه عشرة دراهم مضروبةٍ أو غيرِ مضروبةٍ».

والمعتمد في المذهب: أنَّ نصاب السرقة عشرة دارهم مضروبة، وهو ظاهر الرِّواية، وقول أبي يوسف ومحمّد؛ لأنَّ حديثَ النّصابِ وَرَدَ بلفظِ الدّرهم، واسمُ الدّرهم يطلقُ على المضروب عرفاً، ويؤيّدُه أنَّ شروطَ العقوباتِ تراعى على صفة الكمال رعايةً لكمالِ الجناية، فلو سرقَ عشرة تبراً قيمتها أنقصُ من عشرةٍ مضروبة لا يجب القطع؛ ولهذا شرطوا في الدّراهم الجودة[٢].

ولعلَّ سبب اختيار القُدُوريّ رواية الحسن عشرة دراهم مضروبة أو غير مضروبة: هو العرف، بحيث كان شائعاً إطلاقُ الدِّرهم على المضروب وغير المضروب.

وحقيقة أنَّ الحدود ليست مبنية على العرف كالأيمان، وإنَّما مبنية على الدرء، فكان ظاهر الرواية أولى في اعتبار المضروبة، الله أعلم.

* * *

(١) مختصر القدوري ٣: ٢٠٠-٢٠١.

(٢) ينظر: الهداية ٥: ٣٥٥-٣٥٦، والجوهرة النيرة٢: ١٦٤.

المسألة (٤٣)

اختياره سنية تخليل اللحية، فعدها مع السنن، وهو قول أبي يوسف.

والتخليل جائز عند أبي حنيفة ومحمد[١]، ومعنى جائز عندهما: أنَّه ليس ببدعة ولا بسنة[٢]؛ لأنَّ السنة إكمال الفرض في محله، والداخل ليس بمحل الفرض[٣].

وسبب اختيار القُدُوريّ قول أبي يوسف: أنَّه المعتمد في المذهب، واختار قول أبي يوسف أصحابُ المتون[٤] وصححه ابن نجيم[٥] وابن عابدين[١]، والأوشي[٢]، وقال الحلبي[٣]: «والأدلة تُرَجِّح قول أبي يوسف، وقد رجّحه في المبسوط وهو الصحيح»، فعن عثمان رضي الله عنه: «أنَّ النبي ﷺ كان يخلل لحيته»[٤].



---

(١) ينظر: الهداية١: ١٣، واللباب١: ١٠، ومنح الغفار ق٧/ ب.

(٢) ينظر: تبيين الحقائق ١: ٤.

(٣) ينظر: الهداية١: ١٦ والاختيار١: ١٦ وغيرهما.

(٤) ينظر: الوقاية ١: ١٩، والمختار ١: ١٦، وملتقى الأبحر ص١٩، والنقاية ١: ٣٨.

(٥) في البحر الرائق ١: ٤٥.

(١) في رد المحتار ١: ٧٩.

(٢) في الفتاوى السراجية ١: ٤.

(٣) في غنية المستملي ص٢٣.

(٤) في سنن الترمذي ر٣١، وسنن ابن ماجه ر٤٣٠.

المسألة (٤٤)

اختياره جواز إحياء الموات بأن لم يسمع الصّوت فيها إن نادى من أقصى العامر، وهو قول أبي يوسف:

قال القُدُوريّ: «وهو بعيد من القرية بحيث إذا وقف إنسانٌ في أقصى العامر فصاح لم يُسْمَعِ الصوت فيها فهو موات».

فحدّ البعد: أن يكون في مكان بحيث لو وقف إنسان في أقصى العامر فصاح بأعلى صوته لم يسمع منه فإنَّه موات، وإن كان يسمع فليس بموات؛ لأنَّه فناء العامر فينتفعون به؛ لأنَّهم يحتاجون إليه لرعي مواشيهم وطرح حصائدهم، فلم يكن انتفاعهم منقطعاً عنه ظاهراً، فلا يكون مواتاً.

وعند محمّد: يعتبرُ حقيقة الانتفاع، حتى لا يجوز إحياء ما ينتفع به أهل القرية وإن كان بعيداً، ويجوز إحياء ما لا ينتفعون به وإن كان قريباً من العامر، قال الزيلعي[1]: «وشمس الأئمة السَّرَخسيُّ اعتمد قول أبي يوسف».

* * *

---

(١) في تبيين الحقائق ٦: ٣٥.

المسألة (٤٥)

اختياره ضمان شهود الأصل إن غلطوا في الشهادة:

قال القُدُوريّ: «وإذا قالوا: أشهدناهم على شهادتنا ولكن غلطنا ضمنوا».

واختار القُدُوريّ قول محمّد بتضمين شهود الأصول؛ لأنَّهم أقرُّوا بانتساب الحكم إليهم، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف: لا ضمان على شهود الأصول؛ لأنَّ القضاء وقع بشهادة الفرع[1]، فيكون الأصل الذي بنى عليه محمّد أقوى في تحقيق العدالة، وأنسب لحالهم في إقرارهم بالتعدي.

* * *

(١) ينظر: الجوهرة النيرة٢: ٢٣٩.

المسألة (٤٦)

اختياره اعتبار القيمة في قسمة العقار سواء كان الطابق الأول لوحده أو الطابق الثاني لوحده، أو الطابق الأول والطابق الثاني معاً، وهو قول محمد:

قال القُدُوريّ[1]: «وإن كان سفلٌ لا علوّ له أو علوّ لا سفل له أو سفل له علو قُوِّم كلّ واحد على حدة وقسم بالقيمة، ولا يعتبر بغير ذلك».

وعند أبي حنيفة وأبي يوسف: يقسم بالذرع؛ لأنَّه الأصل في القسمة في المذروع؛ لكون الشركة فيه لا في القيمة[2].

وسبب اختيار القُدُوريّ لقول مُحمّد: أنَّ الرَّغبات تختلف باختلاف البلدان في العلو والسفل، فمن البلاد ما يفضل فيها السَّفل: كبغداد والكوفة، ومنها ما يفضل فيها العلو: كمكّة ومواطنها، ولأنَّ السَّفل يصلح لما لا يصلح له العلو من حفر البئر واتخاذ السرداب والإصطبل وغيرها، فلا يتحقّق التعديل إلا بالقيمة.

والمشايخ اختاروا قول محمد، بل قال في «التحفة» و«البدائع»: والعمل في هذه المسألة على قول محمد، وقال في «الينابيع» و«الهداية» و«شرح الزاهدي» و«المحيط»: وعليه الفتوى اليوم[1].

* * *

---

(١) في مختصر القدوري ٤: ١٠٢.

(٢) ينظر: العناية ٩: ٤٤٥.

(١) ينظر: اللباب ٢: ٢٨٦.

المسألة (٤٧)

اختياره أنَّ جحود الوصية لا يكون رجوعاً:

قال القُدُوريّ: «وَمَن جَحَدَ الوصيةَ لم يكن رُجوعاً».

وسبب اختيار القُدُوريّ قول مُحمّد: أنَّ الرُّجوعَ عن الشَّيء يقتضي سبق وجود ذلك الشَّيء، وجحود الشيء يقتضي سبق عدمه، فلو كان الجحودُ رجوعاً لاقتضى وجود الوصية وعدمها فيما سَبَق وهو محال، وعند أبي يوسف: أنَّ الرجوعَ نفي الوصية في الحال والجحود نفيها في الماضي، والحال فهذا أولى أن يكون رجوعاً[1].

* * *

(١) ينظر: مجمع الأنهر ٢: ٦٩٥.

المراجع

١. الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول ؛ لعلي بن عمر الكافي السبكي (ت٧٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

٢. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين؛ لمحمد محمد الزبيدي الشهير بمرتضى، دار الفكر.

٣. الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة ؛ لعبدالحي عبد الحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، ت: محمد السعيد زغلول، مكتبة الشرق الجديد، بغداد.

٤. الأثمار الجنية في طبقات الحنفية ؛ لأبي الحسن علي القاري الهروي (ت١١٤هـ)، من مخطوطات مكتبة الأوقاف العراقية.

٥. إحكام القنطرة في أحكام البسملة ؛ لعبدالحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ) ، مطبع جشمة فيض ، لكنو ، ١٣٠٥هـ . أيضاً: ت: صلاح أبو الحاج ، دار الرازي ، ١٩٩٩مـ.

٦. الإسعاف في أحكام الأوقاف؛ لإبراهيم بن موسى الطرابلسي، ت: أ. د. صلاح أبو الحاج، دار الفاروق، ط١، ٢٠١٥م، وأيضاً: المطبعة الكبرى المصرية، ١٣٢٠هـ.

٧. الإسلام والمسألة الجنسية؛ للدكتور مروان القيسي، ط ١، ١٤٠٥ هـ.

٨. إصلاح المال؛ لأبي بكر عبد الله بن محمد البغدادي الأموي القرشي، المعروف بابن أبي الدنيا (ت٢٨١هـ)، ت: محمد عبد القادر عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ .

٩. أصول الإفتاء وآدابه؛ لمحمد تقي الدين العثماني، طبعة مكتبة معارف القرآن، كراتشي، باكستان، ١٤٣٢هـ.

١٠. أصول الفقه الإسلامي تاريخه ورجاله ؛ للدكتور. شعبان إسماعيل. دار المريخ. ط١. ١٤٠١هـ.
١١. الأصول؛ لأبي الحسين الكرخي، ط١، المطبعة الأدبية، مصر.
١٢. إعلاء السنن ؛ لظفر أحمد العثماني التهانوي (ت١٣٩٤هـ). ت : حازم القاضي ، دار الكتب العلمية ، ط١، ١٩٩٧م.
١٣. الأعلام؛ لخير الدين الزِّركلي، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.
١٤. أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر ؛ لمحمد جميل الشطي. دار البشائر. ط١. ١٤١٤هـ.
١٥. آكام النفائس في أداء الأذكار بلسان فارس ؛ لعبد الحي عبد الحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ). المطبع المصطفائي. لكنو. ١٣٠٠هـ، وأيضاً: ت: د. صلاح أبو الحاج، تحت الطبع.
١٦. الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف ؛ لعبد الله بن محمد البطليوسي (ت٥٢١هـ)، ت: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٣.
١٧. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ؛ لأبي الحسن بن سليمان المرداوي (ت٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي.
١٨. إنقاذ الهالكين: لتقي الدين محمد البركوي (ت٩٨١ هـ)، ت: الدكتور حسام الدين بن موسى عفانه، القدس – فلسطين، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
١٩. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ؛ لإسماعيل بن محمد أمين (ت١٣٣٩هـ). دار الفكر. ١٤١٠هـ.
٢٠. البحر الرائق شرح كَنْز الدقائق ؛ لإبراهيم بن محمد ابن نجيم(ت٩٧٠هـ)، دار المعرفة، بيروت.
٢١. بحر الفوائد المشهور بمعاني الأخبار؛ لأبي بكر محمد بن أبي إسحاق الكلاباذي البخاري الحنفي (ت٣٨٠هـ)، ت: محمد حسن وأحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط١، ١٤٢٠هـ.
٢٢. بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية ؛ لأبي سعيد الخادمي. دار إحياء الكتب العربية.
٢٣. بستان العارفين ؛ لأبي الليث السمرقندي (ت٣٧٥هـ)، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٣٠٧هـ.

٢٤. بلوغ المرام من أدلة الأحكام ؛ لابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٥. البناية في شرح الهداية ؛ لبدر الدين محمود العَيْنِي(ت٨٥٥هـ) ، دار الفكر، ط١، ١٩٨٠م.

٢٦. تاج التراجم ؛ أبي الفداء زين الدين قاسم بن قطلوبغا (ت٨٧٩هـ). ت: محمد خير رمضان ، دار القلم، ط١، ١٩٩٢م.

٢٧. تبيين الحقائق شرح كَنْز الدقائق ؛ لعثمان بن علي الزيلعي فخر الدين، المطبعة الأميرية بمصر، ط١، ١٣١٣هـ.

٢٨. التجريد ؛ لأحمد بن محمد بن جعفر البغدادي القدوري ، ت: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، دار السلام، ط١، ٢٠٠٤.

٢٩. تحفة الطلبة في مسح الرقبة ؛ لعبدالحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)؛ المطبع المصطفائي؛ لكنو؛ ١٣٠١هـ.

٣٠. تحفة الكملة بتحشية مسح الرقبة ؛ لعبدالحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، المطبع المصطفائي، لكنو، ١٣٠١هـ.

٣١. تخريج أحاديث الإحياء للعراقي وابن السبكي والزبيدي؛ جمع محمود الحداد، دار العاصمة للنشر، الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ.

٣٢. تذكرة الراشد برد تبصرة ؛ لعبدالحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)؛ مطبع أنوار محمد؛ لكنو؛ ١٣٠١هـ .

٣٣. ترويح الجنان بتشريح حكم شرب الدخان ؛ لعبدالحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، المطبع المصطفائي، لكنو، ١٣٠٠هـ.

٣٤. التصحيح والترجيح على مختصر القدوري ؛ لقاسم بن قطلوبغا (ت٨٧٩هـ)، ت: ضياء يونس، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٢م. وأيضاً: مخطوطة دار صدام.

٣٥. التعريفات الفقهية؛ لمحمد عميم البركتي، مطبوعات لجنة النقابة، باكستان، ١٣٨١هـ.

٣٦. التعليقات السنية على الفوائد البهية؛ لعبد الحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، ت: أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، وأيضاً: طبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٤هـ.

٣٧. التقرير والتحبير شرح التحرير؛ لأبي عبد الله محمد الحَلَبِيّ الحنفي شمس الدين ابن أمير الحاج (ت ٨٧٩هـ)، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٦مـ.
٣٨. التلويح في حل غوامض التنقيح؛ لمسعود بن عمر بن عبد الله التَّفْتَازَانِيّ سعد الدِّين (ت٧٩٣هـ)، المطبعة الخيرية، مصر، ط١، ١٣٢٤هـ، وأيضاً: مطبعة صبيح بمصر.
٣٩. تنبيه الغافل والوسنان على أحكام هلال رمضان؛ لمحمد أمين ابن عابدين (ت١٢٥٢هـ). دار أحياء التراث العربي بيروت، ضمن رسائله.
٤٠. تنبيه الولاة و الحكام على أحكام شاتم خير الأنام أو أحد أصحابه الكرام؛ لمحمد أمين ابن عابدين، مسودة مصفوفة عن المطبوعة القديمة (دار الفكر)، ت: أ . د. صلاح أبو الحاج، الإصدار: ١، مركز أنوار العلماء للدراسات.
٤١. تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار؛ لأبي جعفر محمد بن جرير الآملي الطبري (ت٣١٠هـ)، ت: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة.
٤٢. تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية؛ لمحمد بن علي بن حسين المالكي، (ت١٣٦٧هـ)، عالم الكتب.
٤٣. تهذيب الكمال في أسماء الرجال؛ للحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي (ت٧٤٢هـ) ، ت : بشار عواد. مؤسسة الرسالة . ط١. ١٩٩٢م.
٤٤. تيسير التحرير؛ لمحمد أمين بن محمود البخاري أمير بادشاه الحنفي (ت ٩٧٢هـ)، دار الفكر.
٤٥. التيسير بشرح الجامع الصغير
٤٦. جامع الرموز في شرح النقاية؛ لشمس الدين محمد القهستاني(ت٩٥٠هـ)،المطبعة المعصومية،استانبول، ١٢٩١هـ.
٤٧. الجواهر المضية في طبقات الحنفية؛ لعبد القادر بن محمد بن أبي الوفاء القرشي(ت٧٧٥هـ). ت: عبد الفتاح الحلو. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٢. ١٤١٣.
٤٨. الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري؛ لأبي بكر بن علي الحَدَّادِيّ (ت٨٠٠هـ). المطبعة الخيرية. ط١. ١٣٢٢هـ.
٤٩. الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري؛ لأبي بكر بن علي الحَدَّادِيّ (ت٨٠٠هـ). المطبعة الخيرية. ط١. ١٣٢٢هـ.

٥٠.حاشية الشلبي على تبيين الحقائق؛ لأحمد بن يونس الحنفي ابن الشلبي (ت ٩٤٧هـ)، مطبوعة بهامش تبيين الحقائق،المطبعة الأميرية بمصر، ط١، ١٣١٣هـ.

٥١. حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح؛ ت: محمد عبد العزيز الخالدي. دار الكتب العلمية. ط١. ١٩٩٧م.

٥٢. الحاوي القدسي؛ لأحمد بن محمد بن نوح القابسيّ الغَزْنَوِيّ المقدسي (ت٥٩٣هـ)، من مخطوطات جامعة أم القرى، مكتبة الملك عبد الله بن عبد العزيز الجامعية، برقم (٤٢٣٠).

٥٣. حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي؛ لُمحمَّد بن زاهد الكوثري (ت١٣٧٨هـ)، دار الأنوار للطباعة والنشر، مصر، ١٣٦٨هـ.

٥٤. حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي؛ لُمحمَّد بن زاهد الكوثري (ت١٣٧٨هـ)، دار الأنوار للطباعة والنشر، مصر، ١٣٦٨هـ.

٥٥. حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة:؛لعبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـ)، مطبعة دار الوطن، القاهرة.

٥٦. حلبي صغير؛ لإبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحَلَبي (ت٩٥٦هـ)، مطبوع في اسطنبول، ١٣٠٣هـ

٥٧. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء؛ لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، (ت٤٣٠هـ)، دار السعادة، مصر، ١٣٩٤هـ.

٥٨. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر؛ لمحمد أمين لمحبي (ت١٦٩٩م). دار صادر.

٥٩. خلاصة التحقيق في بيان حكم التقليد والتلفيق؛ لعبد الغني النابلسي (ت١١٤٣هـ). ت: محمد نبهان الهيتي. رسالة ماجستير في كلية العلوم الإسلامية. جامعة بغداد. ١٤٢٠هـ.

٦٠. الدر المختار شرح تنوير الأبصار؛ لمحمد بن علي الحصكفي الحنفي (ت١٠٨٨هـ)، مطبوع في حاشية رَدّ الُمحْتَار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، وأيضاً: طبعة دار الكتب العلمية.

٦١. الدر المنتقى في شرح الملتقى؛ لعلاء الدين مُحمَّد الحَصْكَفي (ت١٠٨٨هـ)، بهامش مجمع الأنهر، دار الطباعة العامرة، ١٣١٦هـ.

٦٢. الدر المنتقى في شرح الملتقى؛ لعلاء الدين مُحمَّد الحَصْكَفي (ت١٠٨٨هـ)، بهامش مجمع الأنهر، دار الطباعة العامرة، ١٣١٦هـ.
٦٣. درر الحكام شرح مجلة الأحكام؛ لعلي حيدر، تعريب المحامي فهمي الحسيني، دار عالم الكتب الرياض، طبعة خاصة، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.
٦٤. دفع الغواية الملقبة بـ(مقدمة السعاية)؛ لعبد الحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، باكستان، ١٩٧٦م.
٦٥. الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة؛ لمحمد بن جعفر الكتاني، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
٦٦. رمز الحقائق شرح كنْز الدقائق؛ لأبي مُحمَّد محمود بن أحمد العَيْنِي بدر الدين (ت٨٥٥هـ)، مطبعة وادي النيل، مصر، ١٢٩٩هـ، وأيضاً: مطبعة الصفدي في المنبئ، ١٣٠٧هـ.
٦٧. سنن ابن ماجه ؛ للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (ت٢٧٣هـ)، ترقيم العالمية، إصدار الحاسبة،وأيضا : ت : محمد فؤاد عبدالباقي ، دار الفكر بيروت
٦٨. سنن أبي داود ؛ لسليمان بن أشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ) ،ت: محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر بيروت.
٦٩. سنن البَيْهَقِي الكبير؛ لأحمد بن الحسين بن علي البَيْهَقِي(ت٤٥٨هـ)، ت: محمد عبد القادر عطا، ١٤١٤هـ، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة.
٧٠. سنن الترمذي؛ لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، ترقيم العالمية، إصدار الحاسبة.
٧١. سنن الدَّارَقُطْنِي ؛ لعلي بن عمر الدَّارَقُطْنِي(ت٣٨٥هـ)، ت: عبد الله هاشم، دار المعرفة، بيروت،١٣٨٦هـ.
٧٢. سنن الدارمي؛ لعبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي التميمي السمرقندي، (ت٢٥٥هـ)، ت: حسين سليم، دار المغني، السعودية، ١٤١٢هـ.
٧٣. سنن سعيد بن منصور؛ لسعيد بن منصور (ت٢٢٧)، ت: د.سعد أل حميد. دار العصيمي. الرياض. ط١. ١٤١٤هـ.
٧٤. سير أعلام النبلاء؛ لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذَّهَبِي شمس الدين (ت٧٤٨هـ)، ت: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ.

٧٥. شرح الزرقاني على موطأ مالك؛ لمحمد بن عبد الباقي الزرقاني (ت١١٢٢هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ.
٧٦. شرح الزيادات لحسن بن منصور الأوزجندي؛ المشهور بقاضي خان (ت٥٩٢هـ)، ت: د.قاسم أشرف نور أحمد، دار إحياء التراث، ٢٠٠٥م.
٧٧. شرح حدود ابن عرفة؛ لمحمد بن قاسم الرصاع المالكي (ت٨٩٤هـ)، المكتبة العلمية.
٧٨. شرح عقود رسم المفتي؛ لمحمد أمين ابن عابدين (١٢٥٢هـ)، ضمن مجموع الرسائل، دار إحياء التراث العربي، بيروت.وأيضا : ت : أ. د. صلاح ابو الحاج دار البشائر ط١ ٢٠١٥م
٧٩. شعب الإيمان ؛ لأحمد بن الحسن البيهقي(ت٤٥٨هـ)، ت: محمد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
٨٠. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية ؛ لطاشكبرى زاده، دار الكتاب العربي، بيروت ، ١٩٧٥م.
٨١. صحيح ابن حبَّان بترتيب ابن بلبان؛ لمحمد بن حِبَّان التميمي(٣٥٤هـ)، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.
٨٢. صحيح ابن خزيمة؛ لمحمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي (ت٣١١هـ) ت: د.محمد مصطفى الأعظمي، ١٣٩٠هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
٨٣. صحيح الْبُخَارِيّ ؛ لمحمد بن إسماعيل البُخَارِيّ،(ت٢٥٦هـ) ،ترقيم العالمية، إصدار الحاسبةوأيضا: ت : د . مصطفى البغا ، دار ابن كثير واليمامة .
٨٤. صحيح مسلم؛ لمسلم بن الحجاج القُشَيْرِيّ النَّيْسَابوريّ (ت٢٦١هـ)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٨٥. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع؛ لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السَّخَاويّ(ت٩٠٢هـ)، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ طبع.
٨٦. طبقات الحنفية ؛ لعلي بن أمر الله قنالي زاده ابن الحنائي (ت٩٧٩هـ)؛ ت: سفيان عايش وفراس خليل، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٥هـ.
٨٧. طبقات المفسرين لمحمد الداودي(ت٩٤٥هـ)، ت: علي محمد،مكتبة وهبة، مصر.ط. ١٣٩٢هـ.

٨٨. طرب الأماثل بتراجم الأفاضل؛ لعبد الحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، ت: أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، وأيضاً: طبعة مطبع دبدبة أحمدي، لكنو، ١٣٠٣هـ.
٨٩. طلبة الطلبة لعمر بن محمد النسفي(ت٥٣٧هـ)،ت: محمد حسن،دار الكتب العلمية،بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
٩٠. العبر في خبر من غبر ؛ لمحمد بن أحمد الذَّهَبِي(٧٤٨هـ)،ت:د. صلاح الدين المنجد. مطبعة حكومة الكويت. ١٩٦٣مـ.
٩١. العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم؛ لعلي بن بالي (ت٩٩٢هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٥هـ.
٩٢. العقود الدرية في تنقيح الفتاوىٰ الحامدية؛ لمحمد أمين بن عمر ابن عابدين (١٢٥٢هـ)، المطبعة الميرية ببولاق، مصر، ١٣٠٠هـ.
٩٣. علماء العرب في شبه القارة الهندية؛ ليونس السامرائي، من مطبوعات الأوقاف العراقية، بغداد، ١٩٨٦هـ.
٩٤. عمدة الرعاية حاشية شرح الوقاية ؛ لعبدالحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، المطبع المجتبائي، دهلي، ١٣٤٠هـ، وأيضا : ويليه تتمتاه: زبدة النهاية لعمدة الرعاية لعبد الحميد اللكنوي، وحسن الدراية لأواخر شرح الوقاية لعبد العزيز اللكنوي، ت: أ .د. صلاح أبو الحاج، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ٢٠٠٩م.
٩٥. عمدة القاري شرح صحيح البخاري؛ لأبي محمد محمود بن أحمد العَيْنِي بدر الدين (ت٨٥٥هـ)، مصورة عن الطبعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٩٦. عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر لبيري زاده، مخطوط، مكتبة الأوقاف العراقية.
٩٧. غمز عيون البصائر علىٰ الأشباه والنظائر ؛ لأحمد بن محمد الحموي (ت١٠٩٨هـ)، دار الطباعة العامرة، مصر، ١٢٩٠هـ. وأيضا :دار الكتب العلمية.
٩٨. غنية المستملي شرح منية المصلِّي ؛ لإبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحَلَبي (ت٩٥٦هـ)، مطبعة سنده، ١٢٩٥هـ.

٩٩. غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكام (الشرنبلالية)؛ لحسن بن عمار الشرنبلالي (ت١٠٦٩هـ)، دار سعادت، ١٣٠٨هـ، وأيضاً: طبعة الشركة الصحفية العثمانية، ١٣١٠هـ.
١٠٠. غيث الغمام على حواشي إمام الكلام؛ لعبد الحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، المطبع العلوي، لكنو، ١٣٠٤هـ.
١٠١. الفتاوى الخانية (فتاوى قاضي خان)؛ لحَسَن بن مَنْصُور بن مَحْمُود الأُوزْجَنْدِيّ (ت٥٩٢هـ)، مطبوعة بهامش الفتاوي الهندية، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣١٠هـ.
١٠٢. الفتاوى السراجية؛ لسراج الدين عليّ بن عثمان الأوشي، المطبع العالي في لكنو. ١٣٠٢هـ.
١٠٣. الفتاوي البَزَّازية؛ لمحمد بن محمد بن شهاب، ابن البَزَّاز الكَرْدَري الخَوَارِزميّ الحَنَفي (ت٨٢٧)، الطبعة الأميرية ببولاق مصر، ١٣١٠هـ. بهامش الفتاوي الهندية.
١٠٤. الفتاوي الخيرية لنفع البرية؛ لخير الدين بن أحمد الرملي الحنفي (ت١٠٨١هـ)، مصورة بدار المعرفة (١٩٧٤م) عن طبعة بولاق ١٣٠٠هـ.
١٠٥. الفتاوي الهندية ؛ لنظام الدين البرهانفوري والقاضي محمد حسين الجونفوري وعلي أكبر الحسيني وحامد بن أبي الحامد الجونفوري وغيرهم ، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣١٠هـ.
١٠٦. فتح الغفار بشرح المنار؛ لإبراهيم ابن نجيم المصري زين الدين (ت٩٧٠هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٣٥٥هـ.
١٠٧. فتح القدير للعاجز الفقير على الهداية؛ لمحمد بن عبد الواحد ابن الهمام (ت٨٦١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، وأيضاً: طبعة دار الفكر.
١٠٨. فتح باب العناية بشرح النقاية ؛لعلي بن سلطان محمد القاري (ت١٠١٤هـ)، ت: محمد نزار وهيثم نزار، دار الأرقم. ط١. ١٤١٨هـ.
١٠٩. فصول البدائع في أصول الشرائع؛ لمحمد بن حمزة الفناري، (ت٨٣٨هـ). مطبعة يحيى أفندي. ١٢٨٩هـ. وأيضاً: ت: محمد حسين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٧هـ
١١٠. الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛ لعبد الحي عبد الحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، ت: أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، وأيضاً: طبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٤هـ.

١١١. الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛ لعبد الحي عبد الحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، ت: أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، وأيضاً: طبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٤هـ.
١١٢. في قنية المنية لمختار بن محمود الزَّاهِدي (ت٦٥٨هـ)، من مخطوطات مكتبة وزارة الأقاف العراقية برقم (٧٤٣٤).
١١٣. فيض القدير شرح الجامع الصغير؛ لعبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرىٰ، مصر. ١٣٥٦هـ. ط١.
١١٤. القاموس المحيط ؛ لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، طبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٧١هـ.
١١٥. القاموس المحيط والقابوس الوسيط الجامع لما ذهب من كلام العرب شماطيط؛ لأبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي مجد الدين (ت٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٧هـ.
١١٦. قرة عين الأخيار لتكملة رد المحتار علىٰ الدر المختار شرح تنوير الأبصار ؛ لعلاء الدين مُحَمَّد بن عمر بن عبد العزيز عابدين الحسيني الدمشقي (ت ١٣٠٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان.
١١٧. قواعد الفقه؛ لمحمد عميم الإحسان المجددي البركني، الصدف ببلشر، كراتشي، ١٩٨٦م.
١١٨. الكافي شرح البزدوي؛ لحسام الدِّين حسين بن عليّ السّغناقي (ت٧١٤هـ)، ت: فخر الدِّين سيد محمد قانت، مكتبة الرُّشد، الرياض، ط١، ٢٠٠١م.
١١٩. الكافي شرح البزدوي؛ لحسام الدِّين حسين بن عليّ السّغناقي (ت٧١٤هـ)، ت: فخر الدِّين سيد محمد قانت، مكتبة الرُّشد، الرياض، ط١، ٢٠٠١م.
١٢٠. كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار؛ لمحمود بن سليمان الكفوي (ت نحو٩٩٠هـ). من مخطوطات المكتبة القادرية. بغداد. برقم (١٢٤٢).
١٢١. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث؛ لإسماعيل بن محمد العجلوني (ت١١٦٢هـ) ت: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة. بيروت. ط.٤. ١٤٠٥هـ.
١٢٢. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، لمصطفىٰ عَبّد الله القسطنطيني الرومي الحَنَفِي حاجي خَلِيفَة (ت١٠٦٧هـ). دار الفكر.

١٢٣.كمال الدراية بشرح النقاية؛ لأحمد بن محمد الشُّمُنِّيِّ الحنفي، (ت٨٧٢هـ)، من مخطوطات وزارة الأوقاف العراقية برقم (١٠٦٠٣).
١٢٤.اللباب في شرح الكتاب ؛ لعبد الغني الغنيمي الميداني (١٢٩٨هـ). ت: محمد محيي الدين عبد الحميد. دار إحياء التراث العربي. بيروت.
١٢٥.لسان الحكام في معرفة الأحكام؛ لأحمد بن محمد، أبي الوليد، لسان الدين ابن الشِّحْنَة الثقفي الحلبي، (ت٨٨٢هـ)، البابي الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٣٩٣.
١٢٦.المبسوط؛ لمحمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ)، ت: أبو الوفاء الأفغاني، عالم الكتب، ط١، ١٤١٠هـ.
١٢٧.المبسوط؛ لأبي بكر محمد السرخسي توفي بحدود (٥٠٠هـ)، ١٤٠٦هـ، دار المعرفة، بيروت.
١٢٨.مجمع الزوائد ومنبع الفوائد؛ لعلي بن أبي بكر الهيثمي (ت٨٠٧هـ)، ١٤٠٧هـ، دار الريان للتراث ودار الكتاب العربي، بيروت.
١٢٩.مجمع الضمانات؛ لغانم بن محمد البغدادي، دار الكتاب الإسلامي.
١٣٠.المجموع شرح المهذب؛ ليحيى بن شرف النووي(ت٦٧٦هـ)،ت: محمود مطرحي، بيروت. دار الفكر،ط١، ١٤١٧هـ.
١٣١.المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة؛ لأبي المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن مَازَةَ البخاري الحنفي (ت: ٦١٦هـ)، ت: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، ط١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.
١٣٢.المحيط في اللغة؛ لإسماعيل بن عباد الصاحب (ت٣٨٥هـ)، ت: محمد حسن آل ياسين، مطعبة المعارف، بغداد، ط١، ١٣٩٥هـ.
١٣٣.مختار الصحاح ؛ لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، (ت٦٦٦)، ت: حمزة فتح الله، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ.
١٣٤.المختار؛لعبد الله بن محمود الموصلي الحنفي (ت٦٨٣هـ)، ت: زهير عثمان، مطبوع مع الاختيار، دار الأرقم.
١٣٥.المدخل المفصل للفقه الحنفي؛ للأستاذ الدكتور صلاح أبو الحاج، دار الفتح، عمان، ٢٠١٧م.

١٣٦. مرآة الجنان وعبر اليقظان في ما يعتبر من حوادث الزمان؛ لعبد الله بن أسعد اليافعي (ت٧٦٨هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٩٧٠م.
١٣٧. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح؛ لأبي الحسن علي بن سلطان محمد القاري الهروي (٩٣٠-١٠١٤هـ)، المكتب الإسلامي.
١٣٨. المروءة؛ لأبي بكر محمد بن خلف المرزبان، (ت٣٠٩هـ)، ت: محمد خير، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٠هـ.
١٣٩. المستدرك على الصحيحين ؛لمحمد بن عبد الله الحاكم (ت٤٠٥هـ)؛ ت: مصطفى عبد القادر. دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
١٤٠. مسند أبي عوانة ؛ ليعقوب الاسفرائيني أبي عوانة(ت٢١٦هـ)،ت: أيمن بن عارف، دار المعرفة، بيروت، ط١.
١٤١. مسند أبي يعلى ؛ لأحمد بن علي أبي يعلى الموصلي (ت٣٠٧هـ)، ت: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٤٠٤هـ.
١٤٢. مسند أحمد بن حنبل ؛ لأحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة.
١٤٣. مسند البَزَّار (البحر الزخار)؛ لأبي بكر أحمد بن عمرو البَزَّار (ت٢٩٢هـ)، ت: د. محفوظ الرحمن، مؤسسة علوم القرآن، مكتبة العلوم والحكم، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ.
١٤٤. مسند الربيع ؛ للربيع بن حبيب بن عمر الأزدي، ت: محمد بن إدريس وعاشور بن يوسف، دار الحكمة، مكتبة الإستقامة، بيروت، عُمان، ط١، ١٤١٥هـ.
١٤٥. مسند الشاشي؛ للهيثم بن كليب الشاشي (ت٣٣٥هـ)، ت: د. محمود الرحمن، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١، ١٤١٠هـ.
١٤٦. مسند الشهاب ؛لأبي عبد الله محمد بن سلامة القُضَاعي(ت٤٥٤هـ)، ت: حمدي السلفي، ط٢، ١٤٠٧هـ، مؤسسة الرسالة. بيروت.
١٤٧. مشكل الآثار؛ لأحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت٣٢١هـ)، مجلس دائرة النظامية، الهند، حيدر آباد، ط١، ١٣٣٣هـ
١٤٨. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير لأحمد بن علي الفيومي (ت٧٧٠هـ)؛ المطبعة الأميرية؛ ط،٢، ١٩٠٩م.

١٤٩ .المصنف : لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت٢١١هـ)، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ.
١٥٠ .المصنف في الأحاديث والآثار لعبد الله بن محمد بن أبي شَيْبَةَ (ت٢٣٥هـ) ت: كمال الحوت، ط١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ.
١٥١ .معارف العوارف في أنواع العلوم والمعارف؛ لعبد الحي بن فخر الدين الحسني (ت١٣٤١هـ) راجعه: أبو الحسن الندوي من مطبوعات محمد اللغة العربية بدمشق. ١٩٨٣ . وهو مطبوع باسم الثقافة الإسلامية في الهند .
١٥٢ .معجم الأدباء ؛ لأبي عبد الله شهاب الدين ياقوت الحموي البغدادي (ت٦٢٦هـ)،مكتبة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة.
١٥٣ .المعجم الأوسط ؛ لسليمان بن أحمد الطبراني(ت٣٦٠هـ)، ت: طارق بن عوض الله، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ.
١٥٤ .المعجم الكبير ؛ لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني(ت٣٦٠هـ)، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، ط٢، مطبعة الزهراء الحديثة ، الموصل.
١٥٥ .معجم المؤلفين؛ لعمر كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
١٥٦ .المغرب في ترتيب المعرب؛ لناصر بن عبد المُطَرِّزِيّ (٦١٦هـ)، دار الكتاب العربي.لسان العرب
١٥٧ .مفتاح السعادة ومصباح السيادة ؛لأحمد بن مصطفى طاشكبرى زاده (ت٩٦٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥ .
١٥٨ .مقالات الكوثري ؛ لمحمد زاهد بن الحسن الكوثري (ت١٣٧١هـ)، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٤م.
١٥٩ .مقدمة الصلاة؛ لعمر الغزنوي (ت٧٧٣هـ)، من مصورات مخطوطات مكتبتي عن دار صدام.
١٦٠ .منحة الخالق على البحر الرائق؛ لُمحمَّد أمين بن عمر ابن عابدين الحنفي (ت١٢٥٢هـ)، ط٢، دار المعرفة.
١٦١ .منحة السلوك في شرح تحفة الملوك؛ لبدر الدين محمود العيني(ت٨٥٥هـ)، ت: محمد فاروق البدري: بإشراف: د. محيي هلال السرحان، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، ج٢.

١٦٢.المنهج الفقهي للإمام اللكنوي ؛ للأستاذ الدكتور صلاح أبو الحاج،دار النفائس، عمان، ١٤٢٢هـ.
١٦٣.منية المصلي وغنية المبتدي؛ لسديد الدين محمد بن محمد الكاشغري (ت٧٠٥هـ)، مطبعة محمدي بمبئ، ١٣١٣هـ.
١٦٤.مواهب الجليل في شرح مختصر خليل؛ لأبي عبد الله محمد بن محمد الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (ت٩٥٤هـ)، دار الفكر، ط٣، ١٤١٢هـ.
١٦٥.موطأ محمد ؛لمحمد بن الحسن الشيباني، ت: د. تقي الدين الندوي، دار السنة والسيرة بومباي ودار القلم دمشق. ط١. ١٩٩١مـ.
١٦٦.الموقظة في علم مصطلح الحديث؛ لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذَّهَبِي شمس الدين (ت٧٤٨هـ)، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط١، ١٤٠٥هـ.
١٦٧.الموقظة في علم مصطلح الحديث؛ لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذَّهَبِي شمس الدين (ت٧٤٨هـ)، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط١، ١٤٠٥هـ.
١٦٨.ناظور الحق في فرضية العشاء وإن لم يغب الشفق ؛ لشهاب الدين المرجاني (ت١٣٠٦هـ)، ت: أورخان أنجقار، وعبد القادر يلماز، دارالفتح، ط١، ٢٠١٢.وأيضا : طبعة قازان ١٢٨٧هـ
١٦٩.النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير؛ لعبدالحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٦م.
١٧٠.نصاب الاحتساب لعمر بن محمد السنامي، (ت٧٣٤هـ).
١٧١.نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية؛ لعبد الله بن يوسف الزَّيْلَعِي (ت٧٦٢هـ)، ت:محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، ١٣٥٧هـ.
١٧٢.نفع المفتي والسائل بجمع متفرقات المسائل؛ للإمام اللكنوي (ت١٣٠٤هــ) ، المطبع المصفائي، ١٣٠٤هـ. وأيضا : ت : ا. د. صلاح ابو الحاج . دار ابن حزم ٢٠٠١م
١٧٣.النفقات؛ للخصاف، ت: أبو الوفاء الأفغاني، الدار السلفية، الهند.
١٧٤.نهاية المطلب في دراية المذهب؛ لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، (ت٤٧٨هـ)، ت: أ. د عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج.

١٧٥.نور الأنوار شرح المنار؛ لأحمد بن أبي سعيد الميهوي الحنفي ملا جيون (ت١١٣٠هـ)، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣١٦هـ.
١٧٦.الهداية شرح بداية المبتدي؛ لعلي بن أبي بكر المرغيناني(ت٥٩٣هـ). مطبعة مصطفى البابي. الطبعة الأخيرة.
١٧٧.هدية العارفين؛ لإسماعيل باشا البغدادي (ت١٣٣٩هـ)، دار الفكر ، ١٤٠٢هـ.
١٧٨.الهدية العلائية لعلاء الدين ابن عابدين؛ ت: محمد سعيد البرهاني. ط٥. ١٤١٦هـ.
١٧٩.هذا القران؛ للدكتور. صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار القلم، ط١.وأيضا : دار المنار
١٨٠.هذا والدي؛ لمحمد رمضان سعيد البوطي، دار الفكر.
١٨١.وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛ لأحمد بن محمد ابن خَلكان (ت٦٨١هـ)، ت: د.إحسان عباس، دار الثقافة ، بيروت.
١٨٢.وقاية الرواية في مسائل الهداية؛ لبرهان الشريعة (ت٦٨٣هـ)، ت: أ. د. صلاح أبو الحاج. ضمن شرح الوقاية.وأيضا : مخطوطات مكتبة الاوقاف العراقية .

* * *

الموضوعات

* * *